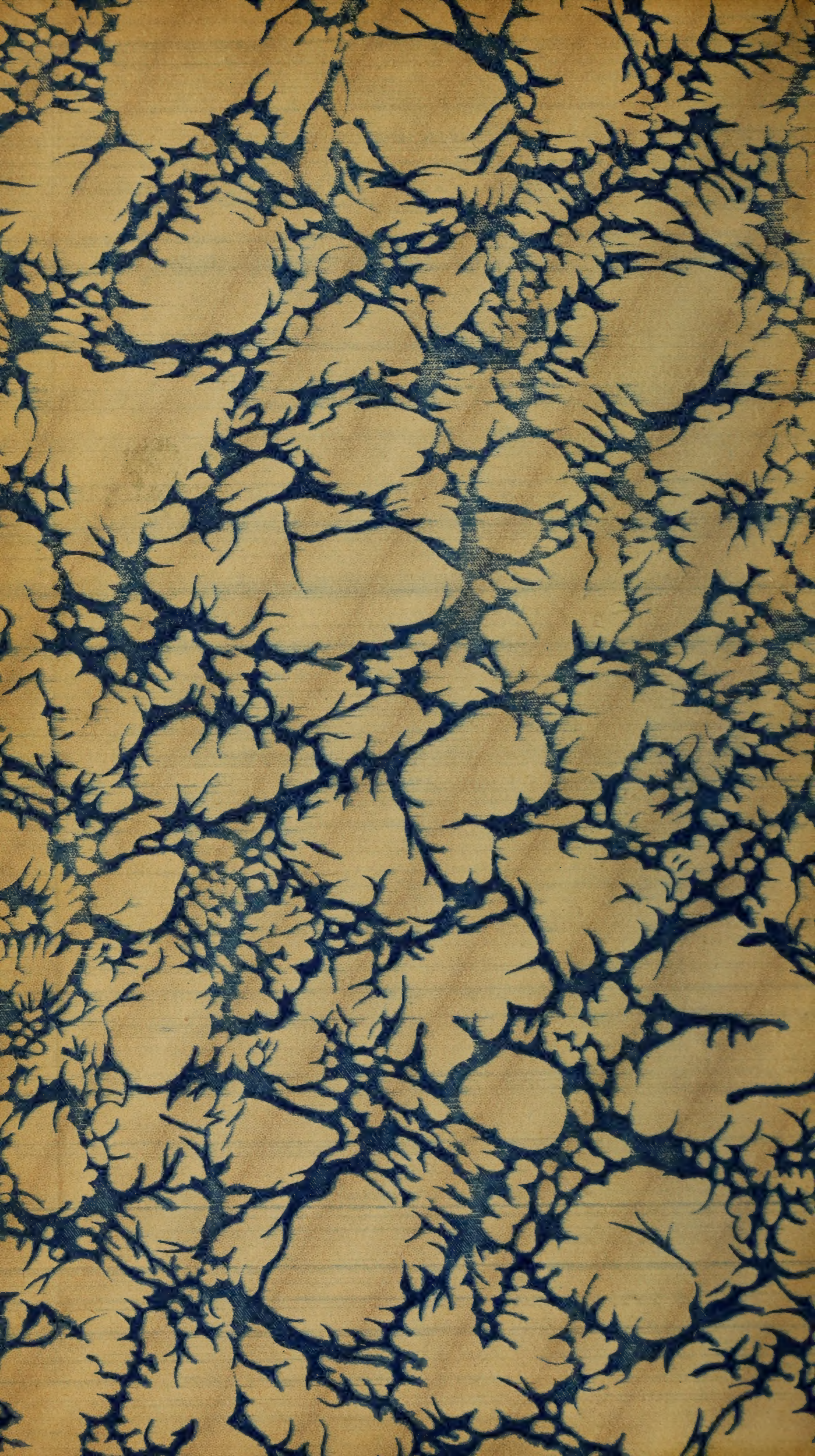

3 1761 09701833 7






J. TERQUEM & Co.,
BOOKSELLERS AND BINDERS,
19 Rue Scribe, PARIS;
16 Beaver Street, NEW YORK.

SAINT THOMAS D'AQUIN

TOME II

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée chez Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 à 400 pages environ, chaque vol. 5 fr. à 7 fr. 50

Ont paru :

SOCRATE, par **Clodius Piat**, Agrégé de Philosophie, Docteur ès Lettres, Professeur à l'Institut catholique. (*Traduit en allemand.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

PLATON, par **le même**. (*Couronné par l'Académie française, Prix Bordin.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ARISTOTE, par **le même**. (*Traduit en allemand et en italien.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

ÉPICURE, par **E. Joyau**, Professeur de Philosophie à l'Université de Clermont. 1 vol. in-8°, 5 fr.

CHRYSIPPE, par **Émile Bréhier**, Maître de conférences à l'Université de Rennes. 1 vol. in-8°, 5 fr.

PHILON, par **l'abbé J. Martin**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT AUGUSTIN, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50. *Deuxième édition.*

SAINT ANSELME, par **le comte Domet de Vorges**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

AVICENNE, par **le baron Carra de Vaux**, Membre du Conseil de la Société Asiatique. 1 vol. in-8°, 5 fr.

GAZALI, par **le même**. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

MAÏMONIDE, par **Louis-Germain Lévy**, Docteur ès Lettres, Rabbin de l'Union libérale israélite. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT THOMAS D'AQUIN, par **A.-D. Sertillanges**, Professeur à l'Institut catholique de Paris. (*Couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, Prix Le Dissez.*) 2 vol. in-8°, 12 fr.

MONTAIGNE, par **F. Strowski**, Professeur à l'Université de Paris. 1 vol. in-8°, 6 fr.

PASCAL, par **Ad. Hatzfeld**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

MALEBRANCHE, par **Henri Joly**, Membre de l'Institut. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SPINOZA, par **Paul-Louis Couchoud**, Agrégé de Philosophie, ancien élève de l'École normale supérieure. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

KANT, par **Th. Ruyssen**, Professeur à l'Université de Bordeaux. *Deuxième édition.* (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

SCHOPENHAUER, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

MAINE DE BIRAN, par **Marius Couailhac**, Docteur ès Lettres. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ROSMINI, par **Fr. Palhoriès**, Docteur ès Lettres. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

Va paraître :

SCHELLING, par **Émile Bréhier**.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES GRANDS PHILOSOPHES

S. THOMAS D'AQUIN

PAR

A.-D. SERTILLANGES
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Ouvrage couronné
par l'Académie des Sciences morales et politiques

TOME II

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1912

LIVRE IV

LA NATURE

CHAPITRE PREMIER

LES PRINCIPES DE LA NATURE

Le mot nature prend son origine de *naissance*[1]. Le devenir sous toutes ses formes, tel est le phénomène capital dont les variantes et les multiples conditions donnent lieu aux sciences de la nature. S'intéresser à celles-ci est le fait de toute âme consciente. Les mépriser, ce serait se mépriser soi-même[2].

Aux yeux de saint Thomas, le devenir est de deux sortes : il y a le devenir substantiel, selon lequel une chose est dite simplement devenir, et le devenir accidentel, selon lequel elle est dite devenir ceci ou cela, comme devenir blanche, ou chaude, ou située en tel lieu, etc. Or l'étude du devenir absolu ou substantiel suppose la connaissance des principes de l'être mobile ; celle du devenir accidentel engage, avec l'analyse du changement, celle de ses conditions intrinsèques ou extrinsèques. Telles sont les deux recherches qui s'imposent à qui aborde — par sa plus haute généralité ainsi qu'il convient[3] — la science de l'univers mobile.

1. Iª pars, q. XXIV, art. 1, ad 4ᵐ.
2. In I *Phys.*, lect. I, n° 6.
3. In IV *Meteor.*, lect. I.

A. — LE DEVENIR SUBSTANTIEL.

En ce qui concerne le devenir substantiel, « il faut savoir que les hommes ne sont arrivés que peu à peu à la connaissance de la vérité [1] ». Les anciens *Naturalistes*, « comme grossiers d'esprit et ne pouvant pas dépasser l'imagination » ne virent dans la nature que des changements de surface, à savoir ceux qui résultent de transmutations accidentelles. « Tout *fieri* était pour eux un *alterari*, un simple changement d'état, de sorte que la substance de toutes choses était posée dans l'unité de ce qu'ils appelaient *matière*, et dont ils faisaient un principe premier, non causé. Ces philosophes n'arrivaient donc pas à pousser l'analyse de l'être au delà de la distinction de la substance et de l'accident. » Arrivés à la substance, ils y voyaient le bout de tout, et contents de savoir si c'était l'air, le feu, l'eau, ou un élément intermédiaire, ou un élément commun, tels les atomes, qui entraient dans la composition de toutes choses, ils ne poursuivaient pas plus loin la recherche [2].

Nous connaissons aujourd'hui cet état d'esprit. Le physicisme a revécu de nos jours sous forme plus savante ; mais il n'est pas douteux que saint Thomas le qualifierait néanmoins de recul, et exercerait à bon droit contre lui sa critique dédaigneuse. L'atomisme, envisagé comme philosophie, « philosophie paresseuse », dira Leibnitz [3], est bien en effet l'acte de paresse d'un esprit qui ne veut pas dépasser le sensible. Comme le dit ce même penseur, « l'imagination est riante ; on borne là ses recherches ; on fixe sa méditation comme avec un clou ; on croit avoir trouvé les premiers éléments, un *non plus ultra* [4]. » Mais que cette imagination est trompeuse ! Croire qu'en les profondeurs de l'être, en la simplicité

1. *De subst. spirit.*, c. IX ; Iª pars, q. XLIV, art. 2.
2. *De subst. spirit.*, *loc. cit.* ; in lib. I, *De Gener. et corrupt.*, lect. I, n° 3 lect. II, n° 2.
3. 5ᵉ écrit à Clarke.
4. 4ᵉ écrit à Clarke.

divine des *éléments* on va retrouver l'immense complexité confuse de l'expérience et de ses notations immédiates; que les actions visibles des corps s'expliquent par des actions invisibles, mais toutes pareilles ; que les « maisons » de la nature sont construites avec d'autres maisons plus petites, empilées ou tournoyantes, c'est le signe d'une mentalité bien étroite. Les principes ne doivent-ils pas être transcendants au donné? Ne seront-ils pas cachés, à l'égard de nos facultés empiriques tout au moins, « dans un mystère impénétrable? » On ne peut rendre compte du *dessous* des choses que par un *au delà* de l'expérience. Ce dessous doit donc, *a priori,* être inaccessible à notre intuition, et, sans nulle chance d'erreur, on peut écarter, par la question préalable, tout système prétendu explicatif qui dira à notre imagination quelque chose. Celle-ci ne peut être admise, en l'espèce, qu'à titre subsidiaire, pour fournir à l'idée pure les *phantasmata* qui la portent, et, par analogie avec l'expérience, donner à penser quels entrecroisements se doivent former entre les mystérieux fils dont se compose la trame universelle.

Il en est, proportion gardée, comme du problème de Dieu : nous sommes et nous devons être en face de l'inconnaissable. Toutefois, les conditions de l'expérience impliquant des postulats définis, en raison de ceux-ci nous prêtons à la divinité de la nature ou à celle du Premier Principe des attributs que nous essayons de concevoir par analogie, grâce à une proportionnalité de rôles.

Partant de ce point de vue, nous ne serons plus étonnés, abordant avec saint Thomas la question du devenir substantiel, d'en trouver les principes « proches du néant », « *prope nihilum* » — Pascal et saint Thomas se rencontrent ici — et d'être invités à en dévorer le mystère.

Contrairement aux anciens philosophes, saint Thomas considère la génération substantielle comme un fait. Il refuse de penser que l'homme, le chien, la plante, l'eau et quoi que ce soit ne diffèrent que comme modes d'une unique

substance; ce qui voudrait dire, pour lui, qu'ils ne diffèrent pas en tant qu'êtres, puisque l'être appartient proprement à la substance, et que l'accident est plutôt *entis* qu'*ens*[1]. Il n'y aurait donc, dans la nature, que mixtions *ad sensum*? Aucune transformation radicale? Le fond de l'être mobile, matière pour l'atomiste et force pour le dynamiste, serait fixe? Saint Thomas ne le croit pas. Il voit le travail de la nature suspendu à des conditions plus profondes, s'effectuant dans une officine plus cachée. Pour lui, l'être mobile est mobile dans son être même; il est, comme tel, éternellement fluent; il se défait ou se fait à fond par la génération et la destruction, comme il se fait ou se défait selon ses modes par l'altération, l'augmentation ou le mouvement local. Un devenir permanent et radical le travaille, ne respectant de lui qu'une potentialité réelle, un indéterminé de pouvoir.

Les antécédents de cette théorie s'exprimeraient ainsi :

Tout ce que la nature nous fait voir est *détermination, acte, forme,* c'est-à-dire *idée* réalisée. La preuve, c'est qu'il y a réversibilité dans la connaissance. En *déréalisant* l'idée, nous la retrouvons en nous. Pourquoi le monde, en même temps que réel, est-il pensable, sinon parce que l'intelligible en est le fond et que, dans le fait de l'abstraction, ce fond d'idéalité se dévoile? Si la connaissance n'est pas un leurre, tout au moins au point de vue *représentation;* si « abstraire n'est pas mentir », il faut convenir que le réel est idée ou fils de l'idée. Or cette dernière supposition ne serait pas suffisante. A moins de revenir aux *idées séparées* de Platon, il faut bien, avec Aristote, réintégrer les idées dans les choses. Il y aurait une troisième hypothèse, qui consisterait à poser les idées en Dieu. Mais prenons garde alors à l'anthropomorphisme. Dieu n'est pas un démiurge qui pétrit la matière d'après un plan. Il n'y a en Dieu, en réalité, nulle idée distincte ; il est un indéterminé de perfection, source d'intelligibilité comme il est source d'être; mais si l'on veut trouver la raison immédiate

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, B

des natures, raison propre à chacune et répondant à la question : qu'est-ce qui la fait ce qu'elle est, il ne faut pas répondre : Dieu, ou : La pensée de Dieu; il faut trouver dans le créé même l'idéalité que cette nature emploie et qui la donne à soi, en attendant qu'elle se donne à nous par la connaissance. La *forme* répond à cette notion; elle est l'*idée* de Platon ramenée du ciel sur la terre ; elle procède de la même préoccupation : fonder le connaître et suffire théoriquement à ses exigences.

Or, s'il s'agit de l'être mobile, la forme ne peut pas être l'unique principe. Deux évidences s'y opposent : d'abord celle de la multiplication des individus dans une même espèce, ainsi que nous l'avons vu [1] ; ensuite celle des substitutions totales observées entre les formes qui se succèdent l'une à l'autre. Puisque là où il y avait un corps il y a ensuite un corps différent, et ce, non par substitution locale, mais par altération successive, c'est donc qu'il y a un sujet commun des deux formes qui successivement se manifestent. Nous n'allons pas dire avec Platon, dans le *Timée,* que ce sujet est identique au lieu même, comme si les idées variaient leur manifestation dans une sorte d'espace pur, et que cela seul fût leur matière[2]. Cette conception étrange implique des impossibilités de plus d'un genre, et tout d'abord celle du soi-disant espace pur [3]; elle tient d'ailleurs à tout un ensemble de philosophie qui heurte le sens universel. A qui donc fera-t-on croire que si un mouton mange de l'herbe, l'herbe ne se transforme pas en sa chair; ou qu'en tout cas cela signifie seulement que la chair et l'herbe se font voir tour à tour dans le même espace? Le langage n'en tombe pas d'accord. Quand nous parlons de substitution locale, nous disons : *à l'endroit où* il y avait quelque chose, il y a autre chose; quand nous parlons de génération substantielle, nous disons : *ce qui* était ceci est maintenant cela.

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, C.
2. Cf. In IV *Phys.*, lect. III, nos 4, 5 et 6.
3. Cf. *infra*, B. a.

« Ce qui » ne désigne donc pas un espace, mais un sujet[1]. Il est vrai que, pour Platon, espace et sujet sont tout un, puisqu'il fait du nombre et des quantités la substance même des choses[2].

Nous sommes donc amenés nécessairement, pour sauver la génération substantielle, à poser un sujet commun des substances qui doivent naître l'une de l'autre [3]. Avec la forme, cela fait donc pour l'être mobile, en son devenir, deux principes. Il y en a un troisième. Le sujet du devenir substantiel, avant de revêtir une certaine forme, la possède en puissance. Si l'on n'attribuait à la matière ce pouvoir, à quoi servirait-elle? Mais puisque la matière doit passer successivement sous diverses formes, c'est donc à toutes ces formes que s'adresse son pouvoir. Bien plus, ce pouvoir universel la définit toute; caractériser son ampleur réceptive, c'est dire à fond ce qu'elle est. Il s'ensuit que lorsqu'elle se fait voir sous une forme et qu'elle va en revêtir une autre, il n'est pas vrai seulement de dire de cette forme nouvelle qu'elle ne l'a point, mais qu'elle en est *privée;* car sa capacité réceptive la comprend, et à cette capacité, la génération en cours va donner une satisfaction provisoire [4]. Si la matière n'était conçue par nous que comme sujet, dès qu'une forme lui adviendrait, tout le rôle qu'on lui attribue serait rempli, et il en serait comme de la matière du ciel, qui ne change jamais de forme [5]. Le devenir substantiel dont nous poursuivons l'analyse serait donc impossible. Il ne l'est point; la nature évolue : donc elle poursuit constamment quelque chose, et le point de départ de cette poursuite éternelle, c'est la *privation*, c'est-à-dire l'ample capacité que tout amuse et que rien ne peut satisfaire.

Là où il n'y a pas privation, il y a plénitude; là où il y a

1. In IV *Phys.*, lect. VI, n° 10.
2. In IV *Phys.*, lect. III, n° 5.
3. In I *Phys.*, lect. XIII, n° 9; opusc. *De Principiis naturae.*
4. *De Principiis naturae.*
5. In VIII *Phys.*, lect. XXI, n° 13.

plénitude, il n'y a de changement ni désirable ni possible. Mais si, existant sous une forme, la matière est *privée* d'une autre, elle pourra l'acquérir; elle y tendra d'elle-même, non d'une tendance positive, mais de par une ordination naturelle, tellement qu'il vaudra mieux pour elle passer de forme en forme que de rester sous une seule, quelque parfaite qu'elle puisse être. D'où l'effort de la vie universelle et le peu de souci qu'elle prend de ses propres œuvres.

On fait donc de la *privation* un principe, en ce qu'elle permet le devenir; en ce qu'elle connote la capacité universelle de la matière, capacité requise pour la variété des manifestations de l'être et de la vie.

Telle est la donnée générale qui, empruntée à Aristote, prendra chez saint Thomas une ampleur et une précision géniales. Il la défend contre des retours d'imagination que n'ont pas su éviter toujours ses disciples. Peut-être ceux-ci, en négligeant de garder le contact avec les grandes nécessités métaphysiques d'où est né ce système, n'ont-ils pas peu contribué à le faire tomber en discrédit. Les plaisanteries faciles sur le *nec quid, nec quale, nec quantum* ne peuvent prouver que deux choses : ou l'incapacité de leurs auteurs, ou l'inadvertance chronique à l'égard de points de vue qui s'imposent pourtant à toute pensée profonde.

Je n'entends point dire que *matière, forme* et *privation* s'imposent à toute philosophie : plus d'une façon se présente de les fuir, quitte à en retrouver les équivalents ; mais je dis qu'elles viennent nécessairement à l'analyse, étant donné le point de départ de la spéculation thomiste, et j'ai noté déjà bien souvent que ce point de départ, je veux dire le conceptualisme mitigé, est une position inexpugnable. On peut refuser de la prendre; on ne peut valablement l'infirmer.

Pour ces motifs, je ne saurais me ranger à l'avis de ceux qui pensent que l'hylémorphisme est une théorie secondaire, une pièce rapportée qu'on pourrait détacher

sans trop de dommage, telle une poutre vermoulue, de l'édifice renouvelé du thomisme. Je regrette de contredire ici d'excellents esprits ; mais, à mes yeux, c'est là une contre-vérité manifeste.

Je crois bien comprendre la pensée qui dicte cette conclusion. Ce qu'on regarde comme essentiel, ici, c'est la division de l'être en *puissance* et *acte,* et l'on estime que la matière et la forme n'en sont qu'une application particulière, essentiellement revisable. Or c'est le contraire qui est le vrai. Ce qui est application, transposition, et, à ce titre, second ou dérivé dans le système, c'est la division de l'être en puissance et acte, en tant que cette division affecte tout, excepté précisément la substance hylémorphe.

En dehors de ce dernier cas, à quels objets la division en puissance et acte s'applique-t-elle?

Ou ces objets sont à l'intérieur des catégories, ou ils en sont exclus. A l'intérieur des catégories, en dehors de la *substance*, où la division susdite se résout en matière et forme, il n'y a que l'*accident.* Or l'accident n'est être qu'en dépendance de la substance. Il est *ens entis,* et non pas *ens.* Si notre division ne s'appliquait qu'à lui, elle ne serait donc pas division de l'être. Si elle l'est, et si l'on maintient son caractère transcendantal, il faut avouer que la division en matière et forme, qui en est l'application à la substance matérielle, est antérieure à toute application qu'on en pourra faire aux catégories[1]. Ferai-je un jeu de mots déplacé en disant que la matière et la forme, en fournissant au système thomiste la substance, en deviennent la substance du système thomiste?

Que si l'on sort des catégories pour s'adresser à l'immatériel, alors il faut songer que pour le thomiste, l'immatériel n'est qu'indirectement objet de la connaissance humaine; qu'il est connu seulement par analogie, donc en

1. Cf. VII *Metaph.*, lect. I, où Aristote, avec l'approbation de son commentateur, prouve longuement qu'étudier la substance matérielle c'est étudier l'être.

dépendance de notre objet direct, qui est la substance matérielle. Or, si l'immatériel n'est connu de nous qu'analogiquement, comment veut-on que l'application de la puissance et de l'acte à l'immatériel ne soit pas aussi analogique ? Et si elle l'est, c'est donc qu'une telle application dépend de l'autre. Ou pour mieux dire, c'est elle qui est *application*, c'est-à-dire emploi secondaire et dérivé de la notion. Je dis secondaire, non pas certes par l'importance, mais selon l'ordre de connaissance. Et je dis dérivé dans le même sens, bien que, dans l'ordre d'existence, ce soit la matière qui dérive de l'esprit et qui se trouve à son égard secondaire [1]. Il demeure en tout cas que ce qui est fondamental dans le système, ce ne sont pas ses adaptations, fussent-elles relatives à des objets supérieurs en soi : c'est son emploi direct, à l'égard de son propre objet.

Supprimez la matière et la forme, vous enlevez au thomiste sa conception fondamentale de l'être, en tant que celui-ci est l'objet propre et adéquat de notre esprit.

Il faut maintenant regarder d'un peu plus près à la nature de chaque principe.

A. a. — *La Matière.*

En ce qui concerne la matière, puisqu'on l'a déclarée pur pouvoir; qu'elle n'est donc revêtue d'aucun acte, et que nous ne connaissons que par l'acte, on doit la dire inconnaissable. Dieu sans doute la connaît ; mais c'est qu'il est au-dessus de la division de l'être en puissance et acte, étant universelle source d'être, et que, se trouvant ainsi super-intelligent, il comprend le sous-intelligible. Nous, au contraire, confinés dans un certain acte, ni nous ne concevons tout acte, ni à plus forte raison le pouvoir pur.

Mais ce qui est inconnaissable en soi peut quelquefois

1. Cf. Iª pars, q. XIII, art. 6.

être défini indirectement, si le rôle qu'on lui attribue est analogue à celui que joue quelque réalité connaissable. Or la génération substantielle a pour pendant la génération accidentelle ; et celle-ci, s'appuyant sur l'être déjà constitué, est plus proche de la connaissance. Nous concevons que l'airain sans figure d'art puisse prendre une figure d'art. S'il la prend, l'airain aura joué le rôle de matière. A vrai dire, l'airain n'est ici matière d'art qu'autant qu'il est non-figuré ; mais cette absence de figure esthétique se fonde sur une substance qui a tout de même une figure telle quelle, et qui tombe sous la connaissance. Quand il s'agit d'engendrer la substance même, il n'en va plus ainsi ; nulle figure, ni rien de tel ne subsiste ; mais le cas demeure le même en ce que les relations qu'il suppose se retrouvent identiques. Ce que l'airain est à la statue, la matière pure l'est à la substance. Or, en parler ainsi, c'est bien définir d'une certaine façon la matière. C'est tout ce qu'on en peut dire positivement[1].

Reste maintenant la voie négative.

Puisque la matière est requise à titre de sujet de la génération substantielle, ce que fait acquérir celle-ci, la matière en doit être privée, sans quoi l'effort générateur n'aurait plus de raison d'être. Ce qui est ne devient pas. Or, que fait acquérir la génération substantielle ? A moins qu'elle ne soit qu'un leurre, elle fait acquérir l'être substantiel, c'est-à-dire l'acte premier sur lequel sont fondés tous les autres ; ce qui fait dire d'une chose : Elle est, sans additions qui impliqueraient un mode ultérieur. La substance est le fond de l'être ; la détruire, ce serait donc détruire l'être ; la poser, ce n'est pas moins poser l'être. Or, la génération substantielle la pose, et s'il est évident que le sujet d'un changement ne doit rien posséder, au départ, de ce qu'il doit acquérir, c'est donc que la matière pure se trouve pure, en effet, de tout acte entitatif, de toute dé-

1. In I *Phys.*, lect. XIII, n° 9 : In VII *Metaph.*, lect. II, *med.*

termination que les catégories de l'être puissent fournir.

C'est là précisément ce qui distingue la génération substantielle des autres changements observés dans la nature. L'altération aboutit à l'être *tel* en qualité ; l'augmentation à l'être *tel* en quantité ; la translation à l'être *tel* en ses relations locales ; la génération, elle, aboutit à l'être tout court ; car cela seul est être à proprement parler qui est substance [1], et avant elle, dans l'ordre régressif des attributions, il n'y a rien [2].

Qu'on ne dise donc pas : La matière est un acte imparfait, un indéterminé relatif que détermine ultimement la forme. Parler ainsi pour éviter le mystère du devenir, c'est supprimer le devenir substantiel. « Dire que la matière est *être* en acte, c'est dire qu'elle est la substance même. Aussi les anciens *Naturalistes,* après avoir dit que la matière est un certain être, ajoutaient qu'elle est la substance intime de toutes choses, ne distinguant plus entre elle et la matière des œuvres de l'art [3]. »

Ces philosophes se fondaient sur un raisonnement célèbre dans les écoles. Si l'être même des choses est produit, d'où vient-il ? Il ne vient pas de l'être ; car ce qui est n'a pas besoin de devenir. Il ne vient pas du néant ; car du néant on ne peut rien faire. Ils concluaient que l'être tout court ne se fait pas ; qu'il subit seulement, par rareté ou densité, par figure et mouvement, des modifications accidentelles. C'est qu'ils ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte, et ne comprenaient pas qu'entre l'être tout court et le rien, il y a l'être en puissance, le pur devenir passif, où les idées de la nature se réalisent. Si l'on a divisé plus haut l'être en puissance et acte [4], ce n'est pas pour refuser le bénéfice de cette distinction à ce qui est être avant tout : la substance. Il y a donc la substance en acte, et il y a la subs-

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, B.
2. *Ibid.* Cf. 1ª pars, q. CV, art. 1, ad 2m.
3. Opusc. *De Subst. separat.*, c. VII ; *De Natura materiae*, c. VI.
4. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, A.

tance en puissance, ou matière. Il faut garder à celle-ci sa définition négative : *nec quid*, *nec quale*, *nec quantum*, *nec aliquid eorum quibus ens determinatur*. Ce ne sera pas la jeter au néant ; car le néant n'est rien, et un pouvoir est quelque chose. N'est-ce donc rien, pour le bronze, que de pouvoir être coulé en statue ? L'eau ne le pourrait pas. Or ce qui ne peut pas être remplacé *ad libitum*, à l'égard d'une chose, c'est ce qui est déjà dans une certaine relation avec cette chose ; si elle ne lui était rien, elle n'exigerait rien ; le néant n'a pas de conditions. C'est donc qu'il faut distinguer, dans le bronze, outre sa nature posée en elle-même, la capacité qui la range d'une manière inchoative parmi les choses de l'art. De même, la matière, pur néant de détermination, n'est pas néant tout court, mais puissance[1].

Par là se trouve écartée l'opinion d'Averroès, qui imaginait dans la matière des *dimensions indéterminées*, pour n'avoir pas compris comment a lieu l'individuation des formes[2]. Les diverses formes, disait-il, ne peuvent être reçues dans une même partie de matière ; il faut donc qu'antérieurement à la forme, la matière soit déjà dimensionnée, sans quoi il n'y aurait dans toute la nature qu'un être unique et éternel. Comme par ailleurs il se rendait compte que la quantité définie attribuée à un corps lui vient de sa forme, ainsi que toutes ses autres dispositions, il partageait en deux le cas. A la forme de définir la quantité ; à la matière d'en fournir comme l'étoffe. Il en revenait ainsi partiellement à l'espace-matière du *Timée*, et versait pour autant dans l'imagination physiciste. Saint Thomas lui oppose vingt arguments plus ingénieux et profonds les uns que les autres[3]. Ils reposent sur ceci que la matière n'ayant point d'acte d'aucune sorte, ainsi qu'on l'a montré, ne peut avoir un acte de quantité avant d'être déterminée à une forme. Que si l'on dit : Les dimensions indéterminées de

1. In. I *Phys.*, lect. IX, n° 3 et 4.
2. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, C.
3. *De Natura materiae*, c. IV.

la matière n'y sont point réalisées en acte, mais seulement en pouvoir, à quoi sert-il à Averroès d'en parler? Par elle-même, et en tant qu'elle est en puissance à la forme, la matière est aussi en puissance aux dimensions que donne la forme. Indivisible en soi, elle se divise selon les divisions de la quantité, qui est sa première disposition sous la forme, et c'est ainsi qu'elle est principe d'individuation [1].

Que si la matière n'a pas d'étendue par elle-même, encore moins implique-t-elle le nombre, celui-ci ne prenant naissance, physiquement, que par la division de l'étendue. D'ailleurs, ce ne sera pas un motif pour la dire positivement une; d'elle-même, elle n'a pas plus d'unité qu'elle n'a d'être : ces deux choses s'accompagnent. Elle n'est donc, sous ce rapport, ni une ni multiple, mais pur pouvoir à l'égard de l'un et du multiple. Par le fait de la forme qui lui advient et de la quantité dont elle est la première racine, elle est amenée à une multiplicité dont nous pouvons constater la richesse; mais ce qui est au vrai multiple, dans la nature, ce sont les déterminations de la matière, ce n'est pas la matière même. Celle-ci, considérée seule, est privée de ce qui fait différer en nombre, et à cause de cela, elle est dite une en tout (*una numero in omnibus*) [2] .

Ce principe de l'unité de la matière en toutes choses est un de ceux qui manifestent le mieux le caractère extra-empirique que nous avons reconnu à l'hylémorphisme thomiste. La matière pure présentée ainsi comme hors l'espace, hors le nombre, par suite hors le mouvement et le temps, qu'est-ce autre chose qu'un *noumène?* On le définit par relation, à titre de postulat du donné, et, sous ce rapport, il est parfaitement caractérisé; car la matière est dite puissance relativement à des modes de réalisation définis en nature, et définis aussi en nombre [3]. On ne peut pas tirer

1. *Ibid.*, c. VI, *circ. med.*
2. *De Principiis naturae, circ. med.*
3. Iª pars, q. VII, art. 2, ad 3; q. LXVI. art. 2. ad 4m; II *C. Gentes*, c. XVI, n° 8.

de la matière quoi que ce soit, mais seulement ce pourquoi elle est faite. De même, relativement à la quantité, sa capacité est définie par ce qu'exige la constitution de l'univers physique[1]. A tout moment, les divers corps se partagent ce pouvoir, de telle sorte que si l'un d'eux périt, la quotité à lui attribuée devient disponible. Mais, entrant dans des combinaisons nouvelles, cette quotité de pouvoir demeure identique à elle-même; d'où la loi de proportions quantitatives qui préside aux échanges[2].

Pour finir, la matière, étant donné le rôle qu'on lui attribue, ne peut être qu'inengendrable et incorruptible.

Si elle ne l'était pas, il faudrait, pour les mêmes raisons que ci-devant, supposer à la matière une autre matière. Or, que pourrait être celle-ci? Avant le pouvoir pur, il n'y a que le néant. La matière, en naissant, naîtrait donc du néant; en périssant, elle retournerait au néant, et le néant n'est ni un point de départ ni un terme d'action possible[3].

Qu'on n'aille pas en conclure que la matière n'est pas créée. Elle l'est, puisque la puissance et l'acte divisant l'être, la puissance substantielle, qui est puissance à être, doit donc, à ce titre, être rangée sous la grande accolade dont Dieu ferme les branches. Dieu en est donc cause ainsi que de tout. Mais il ne peut pas la créer seule; car un pouvoir ne peut pas se réaliser en soi : il lui faut un acte dont il pourra bien dépasser l'ampleur, de façon à rester encore sous la privation, mère de réalisations ultérieures, mais qui lui prêtera la solidité que le pur pouvoir n'a point par lui-même. C'est la forme qui est l'acte requis, de sorte que dire : La matière est sans forme, c'est dire qu'un être sans acte est en acte, ce qui est contradictoire[4].

Qu'on se souvienne que la matière, bien que distincte de la forme, est cependant incluse d'une certaine manière

1. In III *Phys.*, lect. XII, n° 7.
2. *De Natura materiae*, C. v; II *C. Gentes*, c. xvi, n° 7.
3. *De Natura materiae*, c. i.
4. I^a pars, q. LXVI, a. 1; q. IV, *De Pot.*, art. 1; *Quodl.*, III, art. 1.

dans sa notion. La forme dont nous parlons est idée, mais non pas idée quelconque. Impliquant organisation, ordre de parties, qualités ayant la quantité pour base[1], elle est idée à réaliser dans une matière; c'est pourquoi on l'appelle *forme matérielle*, par opposition aux formes pures, qui se réalisent en elles-mêmes[2]. La forme détermine l'idée à réaliser; la matière la reçoit, de sorte que celle-ci fournit le genre, l'autre l'espèce[3]. Or, comment réaliser un genre sans le déterminer à une espèce[4]? Ceux qui croient que la matière peut exister seule se figurent implicitement que l'être lui-même est un genre; que la matière en est une espèce, et que cela suffit à la déterminer comme être. Mais cette donnée est fautive. L'être n'est pas un genre, c'est une notion transcendante et multiple (*ens dicitur multipliciter*). Le genre est fourni ici par la matière; son ampleur comprend toutes les réalisations de la nature, mais n'en détermine aucune : il faut que cette détermination intervienne avant qu'on puisse attribuer à la matière l'existence. Aussi, même par Dieu, la matière n'est-elle pas à proprement parler créée, mais *concréée;* c'est-à-dire que le sujet de l'action, ou, pour mieux dire, de la relation créatrice, c'est le composé matière et forme, non la matière seule[5].

A. b. — *La Forme.*

La génération étant pour chaque chose le passage du non-être à l'être, et la matière, support du devenir, étant un pur pouvoir, il faut bien que ce qui est acquis par la génération substantielle soit source de la toute première détermination, et par là source d'être, pour la chose dont on parle. Ce qui est acquis ainsi, c'est la forme, et c'est

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, D.
2. Cf. *supra*, *ibid.*, C.
3. II *C. Gentes*, c. XCVI; q. IV, *De Pot.*, art. 1.
4. Q. un. *De Spir. Creat.*, art. 1.
5. Iª pars, q. XLV, art. 4, arg. 3, *cum resp.*

pourquoi l'on dit que la forme donne l'être[1]. La forme est appelée aussi *acte*, *perfection*, *espèce* (species), pour la raison que je viens de dire. Elle est appelée *idée* parce qu'en effet elle est une idée de nature reçue dans une matière, et, à ce titre, elle est quelque chose de divin, étant participée de l'Idée vivante qui est Dieu même. Nous concevons Dieu comme l'Acte pur; la matière est puissance pure; entre les deux sont les composés de puissance et d'acte, de matière et de forme. Que la matière vienne de l'acte, ce ne peut donc être que par une participation de Dieu, et ainsi « la ressemblance même de ce premier Acte incluse dans une matière, c'est sa forme[2]. »

On voit ce qu'il y a de platonisme et d'idéalisme dans une telle conception. Ce qu'on n'y voit point, c'est l'empirisme réaliste où s'engagent tant de systèmes. Aristote, d'ailleurs, ne désavouerait pas ici son disciple. Lui aussi appelle la forme quelque chose de divin[3]. Il ajoute : *excellent* et *appétible*, et il rattache ainsi la forme au suprême appétible « auquel sont suspendus par le désir le ciel et toute la nature[4] ». La matière, en cherchant la forme, cherche donc Dieu. Elle est cette recherche même, puisque le tout de son être est puissance, c'est-à-dire attente et appel. A cet appel muet, la forme, ou Dieu participé donne la réponse. Tout le mouvement des êtres est une ascension à partir de la *privation*, mal relatif, vers le souverain Bien, qui est aussi souverain Être[5].

Nous savons déjà que la forme, en même temps et par cela qu'elle donne l'être, donne également l'agir[6]. On agit parce qu'on est, selon ce qu'on est. L'être, statique d'abord, inclut un dynamisme. Par là encore nous attribuons à la forme un titre divin, puisque l'agir appartient

1. Iª pars, q. LXXVII, art. 6.
2. *In boet. de Trinit.*, q. IV, art. 2.
3. I *Phys.*, I, 192ª, 17; apud *S. Th.*, lect. XV, n° 7.
4. XI *Metaphys.*, 1072ª, 14; apud *S. Th.*, XII, lect. VII.
5. In *Phys.*, *loc. cit.*, n° 7.
6. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, I.

d'abord, et d'une certaine manière exclusivement, à Celui que nous avons appelé premier Agent et Cause suprême (1re et 2e voies).

D'où vient la forme? — Il semble que nous ayons répondu en disant : Elle est divine. Mais il faut concevoir que c'est là un attribut indiquant sa nature et son origine toute première, non son origine immédiate. A ce dernier titre, la forme a deux principes : l'agent, qui l'introduit; la matière, d'où elle émerge.

Quand ils veulent préciser cette double dépendance, beaucoup retombent, après avoir cru la fuir, dans l'imagination physiciste. Ne voyant pas qu'ils sont ici à l'intérieur de la substance, ce qui veut dire à l'intérieur de l'être, puisque la substance, c'est l'être, ils se laissent aller à en traiter les principes comme des êtres, à leur prêter les mêmes exigences, comme si, toujours, les maisons étaient faites avec des maisons. Dans cette pensée, certains prétendent que la forme est créée de Dieu, au moment et comme à l'occasion de l'opération naturelle d'où sort l'être. Car, disent-ils, cela n'est-il pas créé qui est et qui ne vient de rien? Or la forme ne vient de rien, attendu que rien d'elle ne précède la génération ; pourtant elle est chose réelle.

Il y a là une équivoque qu'il faut dénoncer. La forme est chose réelle, mais elle n'est pas *un être*. A proprement parler, elle n'est pas; par elle, quelque chose est : elle est seulement principe d'être.

Or les exigences d'un principe ne sont pas les mêmes que celles de l'être constitué. La création est relative à l'être. En tant qu'elle participe à celui-ci comme principe du composé existant par elle, la forme est créée ainsi que tout; mais ce n'est point à lui seul, que ce principe d'être soutient, avec l'Être premier, la relation de créature; c'est par le composé, lequel, seul subsistant, peut seul aussi être objet d'une action qui aboutit à une subsistance[1].

1. Q. XXVII, *De Verit.*, art. 3, ad 9m; Ia pars., q. XC, a. 2, ad 2m; q. XLV, art. 8; q. LXV, art. 4; *De Spir. creat.*, a. 2, ad 8m; II *C. Gentes*, c. LXXXVI.

La forme n'est donc pas créée. Mais alors d'où vient-elle? Pourra-t-on dire qu'elle préexiste dans la matière à l'état latent et que l'agent est chargé de l'en extraire? Ainsi ont pensé, après Anaxagore, ceux qui ont parlé de *latitation des formes*. Mais il faut épurer leur concept. La forme préexiste dans la matière à la façon dont Michel-Ange disait que les plus belles statues sont contenues dans le marbre. La matière peut les revêtir : première raison pour qu'on dise : Elles y sont contenues, à savoir en puissance. De plus, ce pouvoir, bien que purement passif, implique ordination naturelle à la forme, et l'on peut donc juger que celle-ci en est tirée par le fait qu'elle y trouve non sa réalité subjective, même latente, mais son équivalent de désir. Qu'on ne se figure donc pas que la forme est contenue dans la matière « comme l'eau dans le vase ou le pain dans la huche ». Qu'on ne croie pas davantage qu'en passant à l'acte de cette forme, la matière reçoit quelque chose du dehors. Ce qu'il faut dire, c'est que le sujet de l'action génératrice est transmuté à fond, d'où il résulte que la matière pure, principe passif contenu en lui, passe d'une forme à une autre, sans création ni ajoutage. Le *fieri* de la forme n'est donc, très proprement, que la transmutation du sujet; elle-même n'a de sort indépendant aucun, et elle n'a donc besoin ni d'être créée, ni d'être amenée, ni, dans le sens où on le disait, d'être extraite[1].

De ce que la forme donne l'être tout court, il suit que ni la matière ne peut être sans forme, ni il ne peut y avoir, dans un même corps substantiellement un, deux formes différentes. Cette seconde conclusion est presque aussi immédiate que la première; car ce qui donne l'être donne aussi l'unité : l'*être* et l'*un* coïncident. Comment donc un seul être aurait-il deux formes substantielles? Est-on deux fois soi-même? Il n'en a qu'une, selon la-

1. *Locis cit.*

quelle il est, simplement. Tout ce qui lui advient ensuite est attribut surajouté, accident, c'est-à-dire façon d'être[1].

Cela nous explique comment, dans la nature, la génération de l'un est toujours la destruction de l'autre, et réciproquement; car, si un corps était détruit sans qu'il en résultât un corps différent, ce serait ou que l'opération de nature qui le détruit aboutirait au néant, ce que nous avons déclaré impossible, ou qu'elle viderait de toute détermination la matière, ce qui reviendrait au même, s'il est acquis que la matière sans détermination, sans forme, c'est de l'être sans être, c'est-à-dire un néant. D'ailleurs, aucune opération de nature ne tend proprement à détruire. Ce qui agit, agissant en tant qu'être, agit aussi en faveur de l'être. C'est seulement indirectement, et à cause de l'impossibilité où sont deux formes de coexister en une même matière, que l'introduction de l'une est l'expulsion de l'autre[2].

D'autre part, si deux formes ne peuvent déterminer une même matière, la génération des mixtes appellera une théorie qui donne satisfaction à cette exigence, tout en sauvant la vérité de la mixtion par opposition à une substitution pure et simple, à une absorption non conditionnée de plusieurs substances en une seule.

Cette théorie est la suivante.

Toute substance est affectée de qualités actives et passives. Ces qualités représentent, sous l'idée générale qu'exprime et réalise la forme substantielle, comme des idées particulières, des sous-idées intégrant l'autre. L'unité de la substance consiste en ce que ces formes dérivées n'ont pas d'exigence propre relativement au tout comme tel : elles sont subordonnées; mais elles n'en ont pas moins leur nature, par suite leurs relations, et ces relations, étant donné que l'accident n'a pas d'être par lui-même, se résolvent en relations de la substance. Il y aura donc entre

1. *De Natura materiae*, c. VIII, *circ. med.*
2. *De Principiis naturae.*

les substances diverses qui sont les *éléments* du monde, un ordre ; il y aura répulsion ou affinité. Par le fait d'altérations réciproques, elles pourront établir, entre leurs qualités tempérées, une synthèse. Mais pour que cette synthèse constitue un être nouveau, il faudra qu'elle soit saisie par un principe nouveau d'unité, par une idée de réalisation et d'évolution, par une forme. Celle-ci étant supposée, on devra dire que la formation du mixte est une génération véritable ; néanmoins, les éléments qui en ont été le point de départ s'y retrouvent d'une certaine façon, à savoir dans leurs déterminations qualitatives, simplement accordées et limitées l'une par l'autre. Il suivra de là que la matière du mixte aura tendance à revenir à ces éléments ; que de ceux-ci le mixte jouera plus ou moins le rôle, de sorte qu'il sera à la fois un et multiple, un réellement, multiple virtuellement. Ainsi, dans le corps humain, le plus parfait des mixtes, toutes les substances assimilées donnent lieu à des réactions qui feraient croire, en même temps qu'à leur autonomie fonctionnelle, à leur autonomie ontologique. Mais elles sont enveloppées par l'*idée directrice* appelée âme, et tirent d'elle désormais tout leur être[1].

A. c. — *L'Agent et la Fin.*

De l'agent, qui amène la matière à la forme, nous n'avons que peu à dire, après avoir exposé la théorie générale de l'action[2]. Nous savons que rien ne passe de la puissance à l'acte par soi. Le primat de l'acte est un des fondements de la doctrine. Or la matière, en tant que telle, est puissance ; la forme est l'acte qu'elle revêt : ce passage suppose donc un agent en acte. Mais quel acte devra posséder cet agent ?

1. *Op. de mixtione elementorum; De Natura materiae;* In I *De Gener. et corr.*, lect. XXIV, n° 7 ; I^a pars., q. LXXVI. art. 4, ad 4^m.
2. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, I ; l. II, ch. II, A et B.

Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il devra y avoir proportion entre l'acte principe et l'acte fin de la génération qu'on envisage. Cette proportion peut être une similitude d'espèce; elle peut être plus générale. Dans le premier cas, l'agent est dit *univoque,* en tant que communiquant avec son effet dans la même « raison » ou idée de nature. Dans le second cas, il est dit non univoque ou *analogue,* parce que l'idée de nature qu'il représente est plus générale, et que ce qu'il en passe à son effet n'est qu'un dérivé ontologique obtenu par dégradation des formes[1]. D'ailleurs, ces deux genres de proportion se supposent l'un l'autre, bien qu'à des degrés divers. L'agent non-univoque précède toujours; car, au-dessus de toute espèce particulière, il faut nécessairement supposer une activité générale qui l'enveloppe. Ainsi le soleil a une influence sur toutes les générations humaines. Il ne se peut pas que la cause d'une espèce soit tout entière dans un agent appartenant à cette espèce; car celui-ci devant alors fonder l'espèce comme telle, serait cause de soi-même. Un tel agent ne peut être que cause particulière, c'est-à-dire cause à l'égard d'un individu. Or, au-dessus des causes particulières, il y a les causes universelles[2].

Mais si l'agent non univoque précède toujours l'action univoque et la conditionne, il ne s'ensuit pas que celle-ci s'insère toujours entre la causalité supérieure et l'effet. Il est des générations qui peuvent indifféremment procéder soit d'un agent de même espèce, soit d'un agent non-univoque actionnant à lui seul la matière. C'est à ce cas que se rattachent, dans la pensée de saint Thomas, ce qu'on a appelé depuis très improprement des *générations spontanées.* Il n'y a pas de génération spontanée en ce sens que la matière s'élève par elle-même de la puissance à l'acte, ou, ce qui est proportionnellement la même chose, d'un acte inférieur qui implique *privation* à un acte supérieur où cette privation

1. Iª pars, q. XIII, art. 5.
2. Iª pars, q. CIV, art. 1; q. XIII, art. 5, ad 1m; q. X, *De Veritate,* art. 13, ad 3m; q. VII, *De Pot.*, art. 7, ad 7m.

cède à l'être. Mais n'y a-t-il pas, même chez les vivants, des générations procédant des activités générales, sans nulle intervention du *semblable,* c'est-à-dire sans *semen,* le *semen* représentant la *vertu* de l'espèce? Saint Thomas le pensa avec son temps, croyant tenir de l'expérience que les animaux « imparfaits », c'est-à-dire ceux dont l'organisation ne suppose pas de conditions très complexes, peuvent être extraits d'une matière dûment disposée, par les influences astrales dont la chaleur de fermentation était le signe. La variété des espèces ainsi engendrées tenait alors à la diversité des dispositions matérielles[1].

Avicenne était allé plus loin[2]; il soutenait que tout ce qui est engendré par semence peut l'être sans semence, par *mixtion*, sous l'influence des causes supérieures. Saint Thomas le combat au nom de l'expérience[3], mais d'ailleurs avec précautions. « Les animaux parfaits, dit-il, ne *semblent* pas pouvoir être engendrés autrement que par le moyen d'une semence »; car la nature ayant des moyens d'action déterminés pour toutes ses œuvres, ce qu'on ne la voit point faire, c'est que sans doute elle ne le peut. Or nous ne voyons pas que les animaux très différenciés s'engendrent sans semence. Cette façon de devenir est le fait des espèces inférieures, « peu différentes des plantes ».

Saint Thomas croyait, en effet, que sous l'influence solaire, une terre « disposée *ad hoc* » peut produire des plantes sans semence[4]. Pourtant, ajoutait-il, les plantes ainsi engendrées portent semence, et engendrent désormais leur semblable, de sorte que le procédé *ex semine* se montre le plus naturel, l'autre s'y ajoutant subsidiairement, en raison de la facilité avec laquelle sont produits certains êtres.

De même, dit-il, dans les choses artificielles, il en est qui

1. Iª IIæ, q. LX, art. 1; Iª pars, q. CV, art. 1, ad 1m; q. XCI, art. 2, ad 2m.
2. *De Anima.*, part IV, cap. v; part V, cap. vii : *De Animalibus*, l. XV, cap. i.
3. Iª pars, q. LXXI, art. 1, ad 1m; In VII *Met.*, lect. vi; q. XVI *De Malo*, art. 9.
4. In VII *Met.*, lect. vi, et II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 1, ad 2m.

peuvent être produites autrement que par l'art, d'autres que l'art seul peut produire, parce qu'elles requièrent des conditions plus nombreuses. De même encore, dans un appartement où le feu flambe, on peut se chauffer de loin; mais si l'on veut allumer un autre feu, cela ne se peut plus à distance; il faut une chandelle ou autre chose pour prolonger l'action du premier feu jusqu'à sa matière lointaine [1].

Toujours est-il que dans les limites assignées par ce qu'on croyait alors l'expérience, saint Thomas admet les générations dues à des influences générales. Il croit possible dans les mêmes conditions l'apparition d'espèces nouvelles, et non pas seulement dans le cas de la fermentation, mais en thèse générale [2]. Le cas du mulet représentait à ses yeux un cas intermédiaire entre la génération par le semblable et l'effort de nature créateur de nouvelles espèces. Le mule représente pour lui une espèce, qui pour autant qu'elle participe des générateurs se rapporte à la génération univoque, et pour autant qu'elle s'en écarte, rentre dans les actions générales qui impriment dans la matière les formes dont elle est susceptible [3]. Saint Thomas remarque cependant que le mulet n'engendre pas [4]; qu'il représente une déviation plutôt qu'une forme de vie authentique, et c'est pourquoi il refuse d'y voir une idée de nature à inscrire parmi les autres, dans le catalogue des formes [5].

On devine qu'une telle philosophie est tout ouverte au transformisme, pour le jour où le transformisme sera devenu, scientifiquement, autre chose qu'une hypothèse. Tout ce qui en sépare saint Thomas, c'est une conception de l'ordre universel qui donne trop à ce qui est, dans l'impuissance d'envisager les larges espaces où se révèlerait ce qui a pu ou pourra être. La paléontologie, d'autres sciences encore aideraient aujourd'hui saint Thomas à corriger l'étroitesse de

1. Q. XVI, *De Malo*, art. 9; In *Met.*, *loc. cit.*
2. Iª pars, q. LXXIII, art. 1, arg. 3, *cum resp.*
3. In VII *Met.*, lect: VII, *in fine;* III *De Pot.*, art. 8, ad 16m.
4. In *Psalm.* XXXI, fin.
5. Q. III, *De Verit.*, art. 8, ad 4m.

cette formule : « Ce qu'on ne voit point faire à la nature, c'est sans doute qu'elle ne le peut. » Ce qu'une telle pensée contient d'immobilisme à l'égard d'une organisation des choses où le statique cède partout au dynamique, lui apparaîtrait vite. Ne distinguant les plantes des animaux et les animaux inférieurs des autres que par l'organisation, dont l'âme vivante est l'acte (*actus corporis organici*)[1]; apprenant d'autre part que les divers degrés d'organisation s'échelonnent dans le temps et non pas seulement dans l'espace, il ne répugnerait point à penser que sous certaines conditions, il ne puisse y avoir un passage naturel d'un degré à l'autre. L'unité de la matière et la permanence des agents supérieurs y prêteraient toujours, et l'on ne voit pas d'où pourrait venir l'obstacle.

Ceux qui ont prétendu s'opposer *a priori* aux théories darwiniennes au nom de la philosophie thomiste ont donc commis une double faute. Ils ont oublié premièrement que nul *a priori* de ce genre n'a le droit de préjuger des recherches de la science. Ensuite, et c'est ici notre objet, ils ont mal interprété la philosophie thomiste, ne distinguant pas, en elle, ce qui est vraiment principe de ce qui n'est qu'adaptation de ces principes à des connaissances positives essentiellement revisables.

Pour saint Thomas, dit-on, l'espèce étant donnée par la forme, qui est *idée,* doit constituer un indivisible, et ne pas prêter à transformations, tout au moins à ces transformations insensibles que la plupart des évolutionnistes affectionnent et qui font, au vrai, évanouir la notion d'espèce[2].

Mais une telle objection est facile à déjouer.

Il est vrai, l'espèce est donnée par la forme, et la forme, comme telle, est un indivisible. On en conclut régulièrement

1. Cf. *infra*, l. V, ch. I.

2. On peut remarquer, en effet, que la théorie des variations brusques se concilierait d'une façon plus directe avec la philosophie des formes, en ce qu'une variation brusque peut passer pour une génération substantielle, dont l'interprétation rentrerait plus facilement dans le genre d'explications qu'on vient de lire.

que l'espèce, en elle-même et comme telle, est immuable, et l'on doit interpréter comme individuelle toute variation que l'espèce ainsi envisagée peut permettre. C'est pourquoi saint Thomas dit sans cesse : Les espèces sont comme les nombres; toute variation procurée par l'addition d'une *différence* change l'espèce, comme l'addition d'une unité change le nombre.

Mais cet exemple même va nous montrer comment un élargissement est possible, en se tenant dans les limites du pur thomisme.

Les espèces, dit-on, sont comme les nombres. Oui; mais précisément, il y a, dans la nature, le nombre fluent et continu qui est le temps [1]. Le temps, envisagé dans sa notion propre, est un nombre (*numerus motus*); mais en raison de son sujet, qui est le mouvement, — celui-ci ayant lui-même pour sujet le continu, où le changement se produit sous la loi de la division à l'infini, donc sans étapes déterminables qui puissent permettre d'exprimer le changement en fonction d'un nombre, — à cause de cela, dis-je, le temps, qui de soi est un nombre, se trouve être en fait un continu, et ce continu pourra sans doute s'exprimer en nombres déterminés (heures, jours, années; minutes, secondes, etc...); mais une telle expression du temps est inadéquate et relativement arbitraire; elle s'établit par découpage de ce qui est un, c'est-à-dire *indivis*, bien que virtuellement et perpétuellement divisible.

Le transformisme établirait dans la doctrine des formes une notion du même genre.

La forme, en soi, est une, à la façon de l'idée indivisible; mais en raison de la matière où la forme se réalise; en raison des changements continus que subit cette matière, changements qui, dans l'hypothèse évolutionniste, seraient tous semblables à ces *dispositions à la forme* dont nous avons parlé, il se produirait dans la nature des *transfor-*

1. Cf. *infra*, B. b.

mations, des *transmutations* permanentes. En dépit du paradoxe apparent de la formule, il peut y avoir un passage continu de la matière sous des formes indivisibles, comme il peut y avoir un accroissement continu du nombre, dans le flux perpétuel du temps.

Ce que nous appelons *espèces* ne seraient alors que des *moments* de cette continuité fluente. Il y aurait, abstraitement et absolument parlant, autant d'espèces que l'on voudrait ; car tous les intermédiaires assignables auraient, à ce point de vue, raison d'espèce ; ce qui veut dire, en effet, qu'à ce point de vue, toujours, l'espèce s'évanouirait dans l'infini. Mais pratiquement, et à l'égard de notre science, dont on noterait simplement ainsi le caractère de relativité inévitable, il n'y en aurait pas moins des espèces, c'est-à-dire des idées de nature *principales,* par opposition aux sous-idées que l'évolution laisse dans la pénombre de l'être ; *relativement fixes,* par rapport à celles que l'hérédité ne garde point. Et les espèces ainsi conçues laisseraient parfaitement subsister nos classifications naturelles, dont elles marqueraient seulement le caractère empirique, refusant d'y voir un absolu qui n'est pas le fait de la science expérimentale.

Dans le nombre fluent et continu qui est le temps, il n'y a pas non plus d'unité absolue ; celle-ci se noie dans l'infini de la division en heures, minutes, secondes, tierces, etc... Il y a cependant des unités empiriques, unités fondées en nature, puisque des faits de nature, telle la révolution diurne, leur servent de base. Ainsi, en notre hypothèse, il y aurait des espèces naturelles, caractérisées par l'hérédité ou par autre chose. Ce qui manquerait, c'est *l'espèce absolue*, considérée comme une idée de nature invariable. Mais quelle nécessité à ce que les idées de la nature soient en nombre fixe? Pourquoi n'y aurait-il pas une évolution de l'idée, comme il y a, dans le temps continu, une évolution du nombre?

En insistant sur cette notion de nombre, dont nous

étions partis, on expliciterait utilement ce qui précède. L'unité en tant que telle est indivisible, et il en est de même de tout nombre auquel l'unité jointe à l'unité donne naissance. Pourtant, il y a les fractions. Et certes les fractions ne sont pas des morceaux d'unité, mais de nouveaux nombres dont le numérateur indique l'espèce. *Un quart,* ce n'est pas le quart de *un*, c'est une unité de l'espèce *quart*[1]. Néanmoins, la nouvelle espèce ainsi obtenue est bien, par rapport à la première, dans une relation de contenance. Et si l'on prend deux nombres voisins, comme 2 et 3, les fractions qui les relient :

2, 2 1/2, 3;
2, 2 1/3, 2 2/3, 3;
2, 2 1/4, 2 2/4, 2 3/4, 3;
2, 2 $1/n$, 2 $2/n$, 2 $3/n$,....3,

ont bien raison d'intermédiaire.

Il y a donc, en ce sens-là, un milieu entre les nombres, à savoir d'autres nombres, appelés fractions parce qu'ils sont aux premiers dans la relation qu'on vient de dire. Et l'on remarquera que, dans la série de fractionnements ci-dessus notée, la multiplication des nombres nouveaux que crée le fractionnement court vers l'infini. $1/n$ représente la dichotomie sans terme assignable. De sorte qu'entre deux nombres quelconques, il y a un infini de nombres possibles, à savoir les fractions à dénominateur indéfiniment croissant de la série 1/2, 1/3, 1/4, 1/5,... $1/n$.

Évidemment, cette possibilité infinie n'est ici que dans l'esprit. Mais si nous transportons le cas dans la réalité, et si, au lieu de nombres abstraits, nous parlons de formes concrètes, la possibilité infinie de multiplication des formes a un fondement : la matière. D'un état de la matière à un autre état aussi voisin du premier qu'on le suppose, il y a un infini d'états possibles.

1. Il suffit, pour s'en rendre compte clairement, de concréter le nombre, et d'observer, par exemple, que le quart d'un losange, c'est un triangle et le quart d'une circonférence, un *quadrant*.

Si ces états sont appelés substantiels, la substance étant jetée à l'évolution par elle-même, ainsi que le veut l'hypothèse évolutionniste, au lieu d'y être livrée seulement quant aux accidents qui l'affectent, ainsi que le déclarait saint Thomas, dans ce cas, dis-je, il y aura toujours, entre une forme définie par l'esprit et une autre forme voisine, une infinité de formes possibles.

Dira-t-on que, dans ce cas, c'est l'esprit seul qui concevrait les formes? Pas plus que dans les nombres ce n'est l'esprit seul qui fait la moitié, le tiers, le quart. Les fractions ne sont pas distinguées dans le continu; mais elles y sont discernables; l'esprit les trouve et ne les fait pas, bien qu'il les distingue.

Le mystère de la puissance et de l'acte gît ici comme partout; mais la philosophie thomiste l'absorbe.

N'en fait-elle pas emploi quand il s'agit de variations accidentelles? Pour saint Thomas, un corps qui passe du blanc au noir d'un mouvement continu est *autre*, au point de vue qualité, à tout instant assignable. Les états successifs, sous ce rapport, sont sans nombre, et cependant ils sont; car l'indéterminé, lui aussi, est, en raison de la matière. Or que ce cas se réalise uniquement dans les évolutions accidentelles, ou qu'il s'applique aussi, proportionnellement, à des évolutions substantielles, c'est une question de fait, ce n'est pas une question de principe. (Voir note I, page 336.)

En résumé, la forme substantielle est *idée*, et à ce titre indivisible; on ne peut y accéder par évolution (*non est motus ad substantiam*). Mais ce qui est indivisible en soi peut avoir à subir la division de son support, et devenir évolutif par ce biais (*per accidens*).

Que si l'évolution enveloppait tout et faisait passer tout — j'entends tout le mobile — d'un état simple primitif à la différenciation suprême vers laquelle tend l'effort cosmique, la doctrine des formes devrait se comprendre : 1° d'une forme d'ordre (*forma ordinis*) que la génération universelle en son unité aurait pour *fin* (*forma et finis coïncidunt*), cet

ordre d'ailleurs changeant toujours, afin de manifester mieux la richesse créatrice.

2° De formes substantielles intégrantes, idées partielles intégrant l'idée de l'ordre, syllabes de la grande parole réelle qu'est le monde; mais ces syllabes en devenir se composant de vibrations en nombre indéterminable; ces idées partielles émanant de sous-idées et se trouvant elles-mêmes sous-idées par rapport à des émanations ultérieures.

3° De formes accidentelles, dont la caractéristique serait de ne pas incliner le sujet dans le sens d'une évolution foncière (*alteratio, dispositio ad formam substantialem*), mais de le qualifier à la façon de ce que nous appelons propriétés *physiques*, par opposition aux propriétés *chimiques*, réputées substantielles. Quitte à voir ce que peuvent impliquer, au point de vue absolu qui est le point de vue métaphysique, des distinctions de ce genre.

Toujours est-il que le fond du système serait sauf, et qu'en particulier la doctrine de la vérité ci-dessus exposée, doctrine qui est la pierre de touche de l'ensemble, trouverait encore ici satisfaction complète. La richesse indéfinissable de l'Idée une qui est Dieu, équivalant, en son unité, à une multiplicité virtuelle infinie, en serait toujours le couronnement.

Pour finir, la génération substantielle, comme toute action d'ailleurs, suppose, outre la matière, la forme et l'agent, un quatrième principe qui en un sens est le premier : la *fin*.

La fin est première en ce que c'est elle qui meut l'agent, je veux dire qui le détermine comme tel. Un agent est par définition ce qui est destiné à *telle* œuvre, et c'est pourquoi nous pouvions dire que ceux-là suppriment toute activité dans sa source, qui suppriment la finalité[1]. Mais dans l'ordre de génération effective, la fin, évidemment, est dernière,

1. Cf. *supra*, t. I, l. II. ch. II, E.

puisque c'est à elle qu'on arrive par l'action. Or, ce qu'est cette fin dans le cas de la génération substantielle, c'est ce qu'il n'est pas difficile de comprendre. L'agent en acte tend à communiquer son acte, et, puisque le mouvement générateur est son moyen, le but à assigner à la génération, c'est évidemment l'acte participé de l'agent, à savoir la forme. De ce point de vue, nous le rappelions tout à l'heure en passant, la forme et la fin coïncident donc, et le finalisme morphologique se fait voir le grand secret de toute la nature[1].

B. — LE DEVENIR ACCIDENTEL. LE MOUVEMENT.

Après le devenir substantiel, il convient d'étudier le devenir accidentel, autrement dit le mouvement, et ses conditions multiples.

Quand on dit *mouvement,* il ne s'agit pas uniquement de translation : il est des mouvements de plus d'une sorte. Trois des *catégories* en admettent la notion en toute sa rigueur; une quatrième la reçoit au sens large.

Un changement de lieu, un changement de grandeur, un changement de qualité sont des mouvements. Une génération ou une destruction peuvent être appelés aussi mouvements; mais d'une façon moins rigoureuse, car leur sujet est puissance pure, et la puissance pure ne se meut pas. Ce qui se meut, c'est le sujet à transformer ; mais alors il s'agit à proprement parler d'une *altération,* car la substance consistant en un état indivisible, dès que le sujet précédent se détruit, il est déjà détruit, et n'est donc plus sujet d'une action quelconque. Quant à ce qui lui succède, cela *est* déjà dès qu'il est permis de dire en rigueur : Cela devient, et cela n'est donc pas non plus sujet d'un devenir.[2]

D'une façon générale, le mouvement se définit : L'acte

1. Cf. *De Principiis naturae.*
2. In V *Phys.*, lect. II.

de ce qui est en puissance, en tant précisément que tel.

A première vue, cette définition est obscure ; mais à y regarder de près, on verra « qu'il est tout à fait impossible d'en donner une différente ». Le mouvement, en effet, doit nécessairement appartenir au même genre que ce qui se meut; d'autre part, toute chose doit se définir par des notions antérieures et plus claires. Or, il n'est d'antérieur aux catégories, en dehors de l'être et de ses équivalents transcendantaux, que la puissance et l'acte, premières différences de l'être. C'est donc par ces notions qu'on peut espérer définir le changement, dans la mesure où il est définissable[1].

Il faut donc considérer qu'entre l'acte envisagé comme parfait — parfait, dis-je, dans son ordre et au degré que l'on considère — entre l'acte ainsi envisagé et la puissance relative à cet acte, il y a un intermédiaire. Les faits nous obligent à poser ces trois termes : Ce qui est seulement puissance; ce qui est seulement acte; ce qui n'est ni puissance pure ni acte parfait, mais participe de l'un et de l'autre. Or, la place du mouvement s'indique ici d'elle-même. Ce qui est en puissance pure ne se meut pas; ce qui peut devenir, en tant qu'il peut devenir ne devient pas; le mouvement est nécessairement un acte. Par ailleurs, l'acte qu'on appellera mouvement ne peut pas être l'acte achevé où l'on conçoit que le mouvement se termine. Ce qui est achevé ne se fait plus. Reste que le mouvement soit un acte imparfait; acte en tant que réalisant le pouvoir selon lequel le mobile était dit transmutable; acte imparfait, en ce que, ne posant point cette réalisation dans son terme, il connote à l'égard de ce dernier un nouveau pouvoir[3].

En approfondissant cette notion, on a tôt fait d'arriver à des mystères; mais comment le mystère ne serait-il point au cœur de ce tout premier phénomène, dont vit l'univers physique? Nous avons vu que l'idée de puissance nous est aussi impénétrable que nécessaire. La puissance

1. In III *Phys.*, lect. II, *init.*
2. In III *Phys.*, *loc cit.*

participe de l'être et n'est pas être; elle tient du néant et n'est pas néant : elle nous fait voir que notre connaissance de l'être et de ses ressources est partielle. Or, s'il en est ainsi de la puissance, l'acte de la puissance en tant que telle, autrement dit l'exercice de la potentialité en vue de l'acte, ne peut qu'envelopper la même obscurité.

Ce n'est pas une raison pour rejeter ce qui nous passe.

Tel sujet qui peut être autre, mais qui ne le sera qu'à condition d'abord de le devenir, se trouve par là en puissance à deux choses : à un acte parfait qui sera terme du mouvement; à un acte imparfait qui sera proprement *devenir*. Ainsi, l'eau qui est à un certain degré de chaleur est en puissance à un autre; elle est aussi en puissance à y parvenir. Quand elle s'échauffe, elle revêt un acte imparfait qui est le mouvement, mais qui n'est pas encore, comme tel, un acte d'être; car par lui, envisagé sous ce rapport, l'eau n'est pas chaude, elle le devient, et devenir, ce n'est pas être.

Toutefois, il faut se souvenir que le découpage opéré ainsi dans la réalité ne peut prétendre à l'exprimer toute, et qu'il pourrait facilement la fausser. Quand nous disons que l'acte imparfait qu'est le mouvement précède l'acte parfait et le procure, ce n'est pas à dire qu'à aucun moment assignable il y ait acquisition sans qu'il y ait déjà forme acquise. En raison de la continuité du mouvement et de l'indétermination que la divisibilité à l'infini y suppose, il est nécessaire de dire : Tout ce qui devient devenait, et donc possède déjà en partie ce qu'il cherche; de même, tout ce qui devient deviendra, et donc laisse place, après ce qu'il acquiert, à des acquisitions assignables. Tout moment du mouvement est à la fois un début et un terme. Quelque rapproché qu'on le suppose du point de départ, il en est infiniment loin, en ce qu'on peut assigner une infinité de moments intermédiaires qui marqueraient des acquisitions faites. Et de même, quelque rapproché qu'on le suppose du point d'arrivée, il en est infiniment loin encore, en ce

qu'on peut assigner, là aussi, une infinité de points intermédiaires qui marqueraient des acquisitions à faire avant le terme [1]. D'ailleurs, y a-t-il vraiment des points de départ et des points d'arrivée uniquement tels? Dans le flux perpétuel des choses, il serait vain de chercher du repos absolu; il n'y en aurait dans l'avenir que si devait s'arrêter le mouvement de la nature; il n'y en eut dans le passé que si le temps est fini *a parte ante* [2]. Entre ces deux extrêmes, s'ils existent, il n'y a de repos que relatifs; mais la pensée les fixe et les rend absolus pour son usage; sans que, d'ailleurs, elle les déclare dogmatiquement absolus.

Étant donné donc que l'acte imparfait appelé mouvement implique, à tout instant assignable, un acte parfait qui est terme et point de départ, on est amené à se demander ce que peut bien dire à la pensée une réalité ainsi faite. Dès qu'on veut la fixer sous le regard, cette réalité fuit; ce qu'on en peut saisir est toujours autre chose qu'elle. Car le mouvement ne peut pas être uniquement le mobile même en chacun de ses états : le dynamique céderait alors la place au statique. Pourtant, rien autre que cela n'en paraît saisissable, puisque dès qu'on désigne, ce qu'on désigne, c'est le mobile arrivé à tel point d'actualisation, et supposé partant de là pour en atteindre un autre. Le fluent comme tel ne peut pas être saisissable, étant devenir pur et non pas être. Pour l'exprimer en termes statiques et en donner une idée qui se soutienne, c'est à la relation qu'on devra faire appel. On dira : Tel état du mobile en mouvement, en tant qu'il est lui-même, n'exprime que l'être, et non pas le changement d'être. En tant qu'on le regarde comme acquis par une évolution antérieure, c'est une arrivée; en tant qu'il doit se muer en autre chose, c'est un départ. Mais en tant qu'il connote à la fois des acquisitions antérieures et ultérieures, et que cette double relation lui est attribuée *sub ratione una*, c'est le mouvement même; car,

1. In VI *Phys.*, lect. VIII.
2. Cf. *supra*, t. I, l. III, ch. I.

ainsi qualifié, il s'engage dans une suite ; il fait partie d'un flot; l'intelligence qui l'en avait extrait pour connaître, l'y relance, et, bien que connu sous forme statique, il n'est plus supposé statique ; il est puissance en voie de réalisation, donc mélange de puissance et d'acte. Ou, si l'on veut, il est acte; mais acte d'une puissance qui demeure telle, et qui, sans s'épuiser comme puissance, s'actualise.

Or telle est bien l'idée à se faire du mouvement.

Le découpage que nous opérons ainsi pour connaître, et cette sorte d'arrêt que nous faisons subir au mobile pour le définir en termes statiques, cela, dis-je, se trouve nié en se posant; l'individualité que nous prêtons aux états du mouvement en vue de saisir ce dernier en quelque chose de lui qui soit saisissable, cette individualité se dissout dans le courant continu de l'être mobile. Nous savons que, dans le continu, il n'y a point de divisions actuelles; il y en a seulement en pouvoir. C'est ce pouvoir que l'esprit utilise pour saisir ce qui est, de soi, insaisissable. Mais le pouvoir que l'esprit utilise ainsi, le mobile, lui, ne l'utilise pas ; il traverse l'étendue en tant qu'*une, un* lui-même, et ne subit donc pas des arrêts dont le nombre nécessairement infini, s'ils étaient *donnés*, au lieu de *possibles,* rendrait sa course vaine. Tous les sophismes de Zénon d'Élée sont renversés par là [1]. Ils succombent à cette remarque que le découpage verbal et conceptuel qui nous sert à noter le devenir, à le vivre intellectuellement en ses étapes, n'est qu'un mode du connaître, et ne doit pas se transmuer en mode du connu.

Il faut pourtant aller plus loin. Si la puissance, toute réelle qu'elle soit en elle-même et comme telle, n'acquiert cependant de positivité que par l'acte, parce qu'en lui seulement elle se détermine, il faudra donc dire que cela seul *est* jamais à titre positif, dans le mouvement, qui est acte; la puissance que nous disons s'y mêler est un

1. In VI *Phys.*, lect. XI. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, E.

certain néant, à savoir le néant de ce qu'on doit acquérir, néant relatif greffé sur l'être acquis par le mobile. Aussi des philosophes ont-ils voulu définir le mouvement par le non-être[1]. C'est un excès; car tout non-être relatif n'implique pas mouvement; il faut de plus que le sujet envisagé soit en effort pour vaincre le néant qui l'afflige. Toujours est-il que nulle positivité assignable, dans le fait du mouvement, n'est le mouvement même. Celui-ci, en sa continuité mouvante, ne serait-il donc pas positif? Si fait; mais sa positivité est faite d'emprunt, et c'est l'âme qui fournit l'appoint de réalité nécessaire.

« La notion de mouvement est intégrée non pas uniquement par ce qui en existe en nature, mais par ce que la raison en appréhende. Du mouvement, dans la nature extérieure, il n'y a autre chose que l'acte imparfait acquis, commencement ou participation, en ce qui se meut, de l'acte parfait à acquérir. Ainsi, en ce qui se meut vers la blancheur, déjà de la blancheur existe. Mais pour que cette participation d'acte ait raison de mouvement, il faut de plus que nous la considérions par l'esprit comme un milieu entre deux extrêmes, le premier étant avec elle dans le rapport de la puissance à l'acte, en raison de quoi on appelle le mouvement un acte; le second dans le rapport de l'acte à la puissance, ce qui fait dire du mouvement qu'il est l'acte de ce qui est en puissance[2] ».

L'ordre d'antériorité et de postériorité en sa synthèse, qui est le mouvement, est donc le fait de l'âme. C'est elle qui lie la gerbe. Sans l'âme, il n'y aurait pas de mouvement, mais seulement des états de succession sans lien, une multiplicité sans unité, multiplicité, d'ailleurs, indéterminée, puisque le continu n'a de parties actuelles que par les divisions qu'on y opère.

Là est le gîte du mystère que recèle, comme tel, l'être mobile. Mais on voit que pour saint Thomas, chez qui

1. In III *Phys.*, lect. III.
2. In III *Phys.*, lect. V.

l'être mobile comme tel représente la nature en son dernier fond, l'objectif et le subjectif ne sont pas séparés comme deux *choses*. Ou si l'on veut, la *personne* et la *chose* ne sont pas emmurés chacun en soi. La chose mouvement a besoin de la pensée pour être : elle est donc en partie *personne,* conscience, sujet, en même temps qu'objet. L'*homo additus naturae* n'est pas suffisant; il faut que l'homme soit mêlé à la nature, pour que la nature subsiste. Le réel est une *synthèse*. Le réel est plein d'âme. Il y a là une donnée que saint Thomas n'a pas poussée à fond. C'est une amorce par où la critique la plus moderne pourra le rejoindre.

B. a. — *Le Lieu.*

La question du lieu se rattache à celle du mouvement de la façon la plus étroite. Qui s'enquerrait du lieu, sans le mouvement selon le lieu? Il en est comme de la matière, dont l'idée ne nous vient qu'au spectacle des transformations dont elle est le siège. Voyant les corps changer de forme, et ce, quant à leur substance même, nous supposons un réceptacle commun des formes. Ainsi, observant que divers corps passent successivement dans le même lieu, nous concevons que le lieu est une réalité distincte de tous les corps de la nature [1].

Qu'est-ce donc que le lieu? Ce n'est pas une chose inhérente au corps ou partie du corps : telles sa forme ou sa matière; car le lieu est manifestement séparable de ce qui s'y trouve, et ces choses-là n'en sont pas séparables. Serait-ce l'espace dimensionnel supposé inclus entre les limites du corps? Beaucoup l'ont cru, acceptant des données imaginatives fort courantes. Mais il y a contre eux une raison péremptoire, c'est qu'un tel espace n'existe pas. A l'intérieur d'un corps, en dehors de ce corps et de ses dimensions propres, il n'y a rien. On pourrait démontrer

1. *De Natura loci, init.*

cette proposition de bien des manières; celle-ci suffit : La dimension est un attribut; un attribut ne va pas sans sujet. Qu'est-ce que des dimensions ne tenant à aucun corps, n'étant les dimensions d'aucun corps? Tel serait pourtant le cas, s'il régnait, à travers tout, je ne sais quel réseau dimensionnel sans substance [1].

Ces solutions écartées, une seule supposition demeure. Si le lieu n'est ni quelque chose du corps, ni quelque chose au dedans de lui et cadrant avec lui, il reste qu'il soit au dehors, et que ce soit la surface terminale du corps ambiant.

Seulement, définir ainsi le lieu sans addition, ce serait se jeter dans des difficultés insolubles. Il est de la nature du lieu d'être immobile. Tout corps change de place; mais la place, elle, ne change pas. Or la surface du contenant suit le contenant, et ne semble donc pas répondre à ce qu'on demande. Pour solutionner le cas, il faut observer ceci. Soit un bateau dans une rivière. D'après ce que nous disions, le lieu de ce bateau, ce serait la surface intérieure de l'eau qui le touche. D'autre part, l'eau du fleuve s'écoulant avec le bateau, celui-ci l'utilise partout comme un vase, vase qui se transporte, et qui ne répond donc pas, comme tel, à la nature du lieu immobile. A ce point de vue, ce serait plutôt le lit du fleuve qui serait le lieu du bateau. Seulement, ce n'est pas son lieu immédiat, celui-ci supposant le contact et la coïncidence des surfaces. Il faut donc opérer une synthèse, et dire : Le lieu du bateau, c'est la surface de l'eau qui le touche, mais non pas en tant que cette surface appartient à l'eau qui s'écoule. C'est par rapport à l'ensemble du fleuve immobile, que cette surface se détermine en tant que lieu; et ainsi, bien que matériellement l'eau s'écoule, comme la relation de position qu'entretient la surface désignée à un moment quelconque avec l'ensemble de la rivière demeure la même, le lieu ne change

1. *Loc. cit.* Cf. In IV *Phys.*, lect. VI,

pas, non plus qu'un feu où l'on jette sans cesse des brassées nouvelles ne cesse d'être le même. En généralisant, on dira donc : « Les limites intérieures des corps naturels qui se contiennent les uns les autres sont le lieu ; mais par comparaison, ordre, situation relativement à l'ensemble du ciel, qui est le contenant premier et le lieu de toutes choses [1]. »

On sent percer ici le sentiment de l'absolu, le désir de rattacher à un dernier anneau toutes les relations de la nature. Si l'on se demandait aujourd'hui ce qui peut remplacer pour nous ce Premier Ciel, dont le caractère ultime et fixe permettait de fournir une détermination fixe aussi, et non plus relative, du lieu, on devrait répondre : Rien de connu ; mais il va de soi que ce ne serait pas une condamnation de la thèse. Il suffirait de corriger en ces termes la définition ci-dessus : Le lieu est la surface intérieure du corps contenant, envisagée selon sa position par rapport à un contenant suprême, s'il existe, ou par rapport à un contenant quelconque, pris comme point de départ. L'affirmation resterait ainsi dans le relatif, et, sous prétexte de fermer le cercle des relations, ne dépasserait pas l'expérience.

Notons d'ailleurs qu'au point de vue de saint Thomas, un grave motif portait à définir le lieu par relation avec la « Première Sphère ». Avec tous ses contemporains, l'Aquinate se représentait l'univers comme un système clos, où tout mouvement, toute vie dépendent d'une influence unique. Cette influence était celle du Premier Ciel, au mouvement uniforme ; avec, sous lui, d'autres orbes qui étaient comme des rouages seconds, sous le grand volant de la machine. Dès lors, être ceci ou cela, être affecté ainsi ou autrement, cela tenait avant tout, pour chaque corps, à sa position et à sa distance par rapport aux orbes célestes. D'où l'idée de *lieu naturel*, qui, déjà connue des Pythagoriciens, précisée par Aristote, persistera jusqu'à Descartes.

1. *Ibid., circ. med.*; *Quodl.*, VI, art. 3.

Elle consiste en ceci que l'état naturel d'un corps n'est pas seulement d'occuper *une* place, mais *sa* place. Et le corps qui est à sa place, c'est celui qui est, mécaniquement et de toute manière, en équilibre stable, en position de se conserver, de garder sa forme, de se développer si telle est sa nature : tel le poisson dans l'eau et le sang dans sa veine.

Le lieu naturel n'est pas seulement logeant, mais bien logeant. Or, ce caractère naît de l'harmonie de chaque être avec son milieu, et cette harmonie résulte elle-même d'une fraternité qui suppose au-dessus d'elle une paternité commune. C'est le ciel, qui est le père de ces conditions, de cette harmonie, et son influence étant simple, elle s'exerce à titre direct sur les *éléments,* par ceux-ci sur le reste. C'est donc le lieu uni à la vertu du ciel, le lieu à cause de la vertu du ciel qui est le père des éléments, et, pour cela, les conserve et les favorise. C'est parce que la matière proche de la sphère lunaire est désagrégée et échauffée par le mouvement de cette sphère, que le feu s'engendre là, et que, par suite, tout élément igné de la nature y doit trouver sa place naturelle. L'air, l'eau, la terre s'étagent ensuite, combinant le chaud et le froid, le dense et le rare en proportions diverses. Il s'ensuivra que par une disposition de la nature où sa finalité se manifeste, chaque élément tendra à rejoindre le lieu qui le conserve, l'ayant créé; où il trouve son équilibre, sa bonne disposition native, sa forme. De là le mouvement des *graves* qui se portent d'eux-mêmes au centre, et l'ascension des corps légers, qui remontent à leur lieu d'origine.

Toute cette physique péripatéticienne a vieilli; mais le fond de l'idée relative au lieu est ce qu'elle fut. Rien ne peut l'infirmer au point de vue de la science.

Que si l'on demande quel rapport elle soutient avec nos théories modernes de l'*espace,* la réponse est simple. Au regard thomiste, l'espace pur n'existe pas; c'est une notion mathématique où la quantité réelle des corps est abstraite de ses conditions et envisagée seule, de telle sorte que

l'ensemble des quantités juxtaposées dans le monde ne forme plus qu'un lacis de dimensions où les limites s'effacent ; qui forme un réceptacle commun, lequel, n'ayant de consistance aucune, ni de conditions d'aucun genre, peut se prolonger sans terme et se voir attribuer l'infini. Mais il ne faut pas être dupe de ce jeu. L'espace pur des mathématiciens ou du peuple — beaucoup sont peuple — n'est qu'une imagination utile, ce n'est pas une réalité de la nature.

Toutefois, il est des thomistes pour dire qu'il ne faut pas forcer les divergences. Puisque la surface ambiante n'est définie comme lieu que par sa position, son ordre de situation, ses relations dimensionnelles en un mot, on accorde implicitement que les coordonnées définissant le lieu d'un corps se trouvent indépendantes de tous les flux et reflux de matière qui les traversent. On se dégage donc de cette quantité réelle des corps, de cette quantité *accident* à laquelle on rattachait le lieu en disant : C'est la surface concave du contenant. De là à l'espace des modernes, il semble n'y avoir qu'une demi-distance.

Mais c'est peut-être une illusion. Car, premièrement, le thomiste s'isole en ce qu'il refuse d'ériger en réalité positive un système de relations. Ensuite, le lieu qu'on voulait définir par le vide, qui pour lui est un non-sens, se définit à ses yeux par la relation de deux réalités, à savoir, d'une part, un contenant suprême ou supposé suprême ; d'autre part, la réalité actuelle ou potentielle d'une surface limite, que le corps en mouvement détermine et utilise quand il y arrive ; qu'il laisse déterminable et utilisable quand il en sort. Enfin, cette conséquence inattendue se révèle que, dans l'hypothèse du lieu-espace, tout corps serait nécessairement dans un lieu, par cela seul qu'il aurait des dimensions applicables à celles du prétendu espace. Si, au contraire, le lieu est la surface du contenant immédiat, définie par sa relation au premier contenant quel qu'il soit, on peut concevoir un corps qui, n'ayant de rela-

tion aucune avec celui-ci, serait simplement en soi, parfaitement autonome, ainsi qu'il faut bien le dire de l'univers lui-même envisagé comme tout. Or, cette donnée se montre utile au théologien thomiste. Le *corps glorieux* de la survie chrétienne y trouve pour lui l'une de ses conditions[1]. Le corps eucharistique du Sauveur en réalise encore une semblable. On connaît cette très chère théorie thomiste selon laquelle la quantité, qui communique à la substance matérielle l'extension de ses parties, n'a pourtant point rapport au lieu par elle-même, mais en vertu d'une nouvelle relation qu'on en peut abstraire; dont la puissance de Dieu peut suspendre l'effet. Cette vue systématique, née des spéculations sur l'eucharistie, n'est qu'une accentuation de celle-ci que la substance matérielle n'est pas d'elle-même divisible. Il y a là trois degrés par lesquels le *noumène* est relié aux phénomènes empiriques : 1° la substance, acte pleinement défini pour l'esprit, mais non encore versé au temps et à l'espace; 2° l'être quantitatif, substance définie au second degré par extension de parties et relations de position de ces parties l'une à l'égard de l'autre; 3° l'être localisé, c'est-à-dire défini ultérieurement par sa relation et la relation de ses parties avec les autres corps et avec l'ensemble des corps.

On voit combien l'imagination empirique, mère du lieu espace, a peu de prise sur ce système.

B. b. — *Le Temps.*

Après la question du lieu, celle du temps, qui ne se rattache pas à celle du mouvement d'une façon moins étroite. Le lien est plus intime encore, en ce que le lieu n'a de rapport direct qu'au mobile, alors que le temps se rapporte immédiatement au mouvement même[2]. Sur cette question comme sur la précédente, saint Thomas adopte la pensée

1. Cf. *Quodl.*, VI, art. 3.
2. In IV *Phys.*, lect. I, *init.*

d'Aristote; mais il la développe, l'éclaircit, et, en l'appliquant aux mesures de durée que sa métaphysique et sa théologie présupposent, arrive à lui donner une forme arrêtée qu'elle n'avait point chez le Stagyrite.

Le point de départ est psychologique. Quand avons-nous la perception du temps? Lorsque soit au dehors, soit dans l'âme elle-même, nous percevons du mouvement. Inversement, lorsque nous percevons le mouvement, l'impression du temps l'accompagne. Or il est certain que le temps n'est pas le mouvement même. Car, premièrement, le mouvement n'appartient qu'à son propre mobile, et le temps est commun à tous les êtres de la nature. Ensuite, le mouvement a pour différences le rapide et le lent; or que signifieraient ces mots appliqués au temps? La vélocité et la lenteur incluent le temps dans leur définition : ce serait donc un cercle vicieux que de dire le temps lent ou rapide. Reste donc que le temps soit quelque chose du mouvement et s'y rattache d'une façon quelconque. De quelle façon s'y rattache-t-il?

Puisque le temps est dit suivre au mouvement pour cette raison qu'ils sont perçus ensemble, on doit penser que cela sert de lien entre eux qui, étant connu dans le mouvement, entraîne la connaissance du temps. Or, en y regardant, on s'aperçoit que le temps est perçu lorsque est perçu, dans le mouvement, l'ordre d'antériorité et de postériorité qui résulte, en lui, des divisions de la grandeur qu'il traverse.

Il faut remarquer, en effet, que l'antérieur et le postérieur sont primitivement attributs de la quantité dimensive, laquelle, impliquant *position*, implique par là un ordre d'extension de ses parties. Or, de l'étendue, l'antérieur et le postérieur passent au mouvement selon le lieu, puisque celui-ci étant l'acte de ce qui change de position selon le lieu, doit subir l'ordre d'extension que l'étendue affecte. Toutefois, l'ordre d'antériorité et de postériorité dans le mouvement est autre chose que le mouvement même. Le mouvement n'est, en soi, que l'acte d'une puissance en tant que telle; s'il implique extension, et par là ordre de parties,

la cause en est dans la nature de la quantité. Étant donné celle-ci, le mouvement devient quantitatif aussi; l'antérieur et le postérieur s'identifient avec lui en tant que sujet, mais sa notion demeure distincte[1]. Il y a donc lieu de se demander si le temps suit au mouvement en tant que mouvement, ou au mouvement en tant qu'il implique cet ordre. Or, ici encore, l'analyse psychologique nous renseigne.

Nous percevons le temps lorsque nous distinguons dans le mouvement l'antérieur et le postérieur, l'ordre des positions successives du mobile. Et nous faisons cette distinction en nombrant, en découpant le continu du mouvement pour y noter des termes distincts. Quand, en effet, nous prenons comme distincts de la continuité mobile deux de ses moments successifs auxquels nous appliquons le nombre, alors nous disons qu'il y a du temps, et c'est cela même qui est le temps. Si, au contraire, nous ne percevons qu'un moment du mouvement, sans le mettre en composition avec d'autres, soit que nous n'observions pas l'ordre d'antériorité et de postériorité qui s'y montre, soit que nous ne l'envisagions qu'à l'égard d'un moment unique, considéré comme commencement et comme terme, nous n'avons pas le sentiment du temps. C'est ce qui arrive à ceux qui s'absorbent dans une contemplation intense; c'est ce qui arrivait aux dormeurs fabuleux qui se réveillaient inconscients du temps écoulé, parce qu'ils liaient, dans leur conscience actuelle, le dernier instant de la veille et le premier instant du réveil.

On est ainsi amené à dire que si le temps suit au mouvement en tant précisément que celui-ci est nombré par l'âme, c'est donc que le temps est ce nombre même.

En conséquence, on définira le temps : Le nombre des états successifs du mouvement (*numerus motus secundum prius et posterius*).

Et qu'on ne dise pas : Cette définition est circulaire, pour cette raison que la succession qui y figure suppose déjà le

1. In IV *Phys.*, lect. VII, n 17.

temps : il n'en est rien. La succession dont on entend parler n'est pas la succession temporelle, c'est l'ordre des états du mouvement en tant que celui-ci dépend de la quantité et de ses positions coexistantes. Il n'y a donc pas cercle, mais simple dépendance de trois choses : premièrement l'ordre coexistant des positions quantitatives; deuxièmement l'ordre des états du mouvement qui parcourt ces positions; troisièmement l'ordre numéral réalisé dans l'âme par son adaptation à ces choses[1].

Qu'on n'aille pas croire non plus que, quand on dit : Le temps est un nombre, on l'entende du nombre abstrait. Le nombre abstrait n'est pas le fruit de notre adaptation aux choses; il naît d'un travail autonome de l'esprit, dans son effort pour retrouver les cadres généraux de l'être. Si le temps était un nombre abstrait, il s'ensuivrait, celui-ci s'appliquant à tout, que le nombre de quoi que ce soit serait le temps. Mais non, le temps est un nombre concret (*numerus numeratus*); ce n'est pas ce avec quoi l'on nombre, mais ce qui est nombré, de telle sorte que le nombre même que forment en nous, par leur succession observée, les états successifs du mouvement, c'est le temps.

Et il s'ensuit une conséquence des plus importantes, c'est que le mouvement étant continu, en raison de la quantité continue qu'il parcourt, le temps, nombre du mouvement quant à son essence, se trouve être cependant continu, de telle sorte qu'en le percevant, nous percevons non pas une succession d'unités sans intermédiaires, ainsi que serait un nombre d'objets; mais une continuité fluente, où le nombre est à l'état potentiel, tellement que nous pouvons l'y déterminer d'une façon qui ne dépend que de nous-mêmes. Le mystère du continu un et multiple se retrouve là. Il devait s'y retrouver, puisque le temps est un calque vital du mouvement, calqué lui-même sur l'étendue inerte[2].

1. In IV *Phys.*, lect. XVII, n° 10.
2. In IV *Phys.*, lect. XVII, n° 11; Iª pars, q. X, art. 6; I *Sent.*, dist. XXXVII, q. IV, art. 3, c.

Un autre mystère évoqué à propos du mouvement doit également reparaître quand on définit le temps, c'est celui de l'objectif et du subjectif, et de leur rôle. Aristote avait déjà posé cette question; il y avait répondu en termes obscurs, sous forme dubitative[1]. Saint Thomas insiste et s'explique de la façon suivante. Le temps est un nombre; or qui pose les choses nombrées pose leur nombre, à condition qu'on l'entende du nombre concret, ainsi que la nature du temps y invite. Si donc les choses nombrées dépendent de celui qui les nombre, leur nombre en dépendra dans la même mesure. Ceci posé, que dire au sujet du temps? On a vu que le mouvement dont il est mesure n'a pas d'être en dehors de nous, si ce n'est à l'état de multiplicité pure, sans lien numéral, sans unité de composition. C'est l'être connaissant doué de mémoire, qui donne au mouvement cette unité dont on a dit tant de fois qu'elle coïncide avec l'être. Rien du mouvement n'a d'existence positive en dehors de nous que le mobile même. Qu'est-ce que les états de ce mobile, si ce n'est lui, en tant qu'il est toujours autre? Cette synthèse mystérieuse de l'identique et du non-identique, c'est le mouvement; mais l'unité, principe d'être, n'est introduite au sein de cette multiplicité d'états que par notre âme. C'est donc elle qui donne au mouvement sa forme d'être, qui de là passe au temps, et celui-ci dépend donc, de la même manière, du connaissant en tant que doué de mémoire[2].

Par là se résout la difficulté que des sophistes opposent à l'existence du temps. Le temps n'est rien, disent-ils; car s'il était, il serait composé du passé et de l'avenir, le présent leur servant de lien et de limite. Or le passé n'est plus, et l'avenir n'est pas encore. Quant au présent lui-même, étant indivisible et toujours changeant, il ne peut faire partie d'une chose existante et divisible comme on dit qu'est le

1. Arist., *Phys.*, IV. 14. 223a 15-30.
2. In IV *Phys.*, lect. xxiii, n° 5; I *Sent.*, dist. XIX, q. II, art. 1; q. V, art. 1, *init*.

temps. Celui-ci n'a donc jamais ni nulle part d'existence. Cette objection ne porte plus contre qui a compris que la réalité de la durée en tant qu'elle est une étendue lui vient de l'âme. Il n'est pas nécessaire que le passé et l'avenir existent en soi pour que le temps existe : il suffit qu'ils existent en nous, puisque c'est là que règne le temps, aussi bien que le mouvement, en tant qu'ils impliquent étendue réelle. Quant au présent, qui est le temps même en ce qu'il a de réalité actuelle, comme le mobile est le mouvement même en ce qu'il a de réalité actuelle, il faut bien qu'il existe, sans quoi rien absolument n'existerait, ces trois choses tenant ensemble : mobile, état défini du mobile, mesure d'unité de cet état en vue de former le nombre du temps. Seulement, ce présent, qui existe, n'est point partie du temps, et de plus, si on le juge en dehors de l'âme, il y garde à vrai dire l'unité qui donne l'être ; mais il n'est pas mesure d'un nombre ; il n'est donc pas à proprement parler un présent, le présent étant ainsi appelé par allusion au passé et au futur qu'il connote[1].

Il reste que le temps, comme le mouvement, implique à la fois conscience et être. La conscience, d'ailleurs, n'est-elle pas être aussi ? En raison de l'unité du sujet et de l'objet dans la connaissance, l'âme fait partie de l'univers et l'univers connu partie de l'âme. L'objet et le sujet se partagent la réalité et en joignent les frontières. Une zone commune existe, et les difficultés des deux parts s'y accumulent. Ce qui nous fait connaître le mouvement, chose fuyante et confuse, c'est le mobile, chose actuelle et accessible. Ce qui nous fait saisir le temps, c'est le présent, pour une raison semblable[2]. Mais le présent comme tel, aussi bien que le mobile comme tel, enveloppent l'obscurité commune du mouvement et du temps, parce qu'ils sont mêlés d'âme.

1. In IV *Phys.*, lect. XXIII, n° 5. Cf. lect. XVIII. S. Augustin avait dit dans le même esprit : « Nihil esse aliud tempus quam distentionem ; sed cujus rei, nescio ; et mirum si non ipsius animae » (*Confess.*, I, XI, c. XXVI).

2. In IV *Phys.*, lect. XVIII, n° 6.

B. c. — *Le Temps relatif et le Temps absolu.*

Une autre considération s'impose. Le temps est, dit-on, le nombre des états successifs du mouvement ; mais de quel mouvement? On en a reconnu de trois sortes : mouvement selon le lieu, mouvement d'accroissement, mouvement qualitatif. De plus, en dehors de la question d'espèce, faudra-t-il supposer que le temps est le nombre de tout mouvement individuel? Alors, il y aurait plusieurs temps; il y en aurait autant que de mouvements, comme dans le premier cas il y en aurait autant d'espèces. Or nous avons le sentiment de l'unité du temps. Si deux choses se passent ensemble et requièrent une journée, nous ne disons pas qu'il se soit passé deux journées, mais une seule. C'est donc que nous prenons une commune mesure; c'est donc que nous concevons l'unité du temps. Sur quoi cette unité repose-t-elle?

Dans la réponse de saint Thomas perce encore le sentiment de l'absolu qui a dominé l'ancienne physique. De même que le lieu était tout à l'heure rapporté à un lieu premier ou contenant suprême, ainsi le temps va prendre un caractère absolu de par la conception d'un mouvement premier, mesure des autres.

On pose d'abord qu'entre toutes les espèces de mouvement, le mouvement de translation a le primat, en tant que point de départ et condition générale de toute activité naturelle. On plaide ensuite la cause du mouvement circulaire, le seul qui puisse revêtir les conditions de régularité, d'uniformité, d'indéfectibilité qui conviennent à une norme. On croit voir, dans le mouvement diurne, ce premier mouvement, et l'on dit : Le temps est sans doute, à titre immédiat, le nombre des états successifs d'un mouvement quelconque, puisque chaque mouvement porte en soi son ordre de succession et le nombre concret de parties en quoi l'on dit que le temps consiste ; mais à titre

absolu, et si l'on parle du temps comme d'une mesure commune, mesure non arbitraire d'ailleurs, mais naturelle, il faudra dire qu'un seul mouvement donne le temps : celui de la sphère céleste[1]. Et si l'on objectait ce qui a été dit plus haut, à savoir qu'à propos d'un mouvement quelconque nous avons le sentiment du temps, on répondra : « Puisqu'il y a un mouvement premier qui est cause de tous les autres[2], il s'ensuit que tout être mobile est mobile à cause de cette activité première. Or, quiconque perçoit un mouvement quel qu'il soit, dans les choses ou dans l'âme elle-même, perçoit l'être mobile, et, par conséquent, à travers lui, le mouvement premier auquel suit le temps. Ainsi, en percevant un mouvement quelconque, on perçoit le temps, bien que le temps ne se rapporte, en son unité, qu'à un mouvement unique, premier, par lequel sont causés et mesurés tous les autres. C'est ainsi que le temps est un[3]. »

Cette réponse est profonde ; elle manifeste un sentiment de l'unité cosmique et de l'universelle connexion des phénomènes rare au moyen âge. Dans un seul battement d'aile, dans le flux de notre pensée nous sentons tout le ciel ; les rythmes emboîtés que nous observons aboutissent à ce grand rythme et y trouvent leur mesure. De là, observait Aristote, l'erreur de ceux qui ont confondu le temps avec la circulation même du ciel[4]. Le temps n'est pas cette circulation, mais le nombre perçu de ses étapes ; c'est donc le nombre d'un mouvement local, et le temps revêt ainsi l'unité spécifique avec l'unité individuelle.

Il faut bien dire qu'à un point de vue moderne, cette théorie aurait besoin de retouches. D'abord, il est frappant que l'analyse instituée en vue de définir le temps porte exclusivement sur le mouvement local, tout au moins à

1. In IV *Phys.*, lect. XXIII. ; II *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1 ; Iª pars, q X, art. 6 ; q. LXVI, art. 4, ad 3m.
2. Cf. *supra*, B. a.
3. In IV *Phys.*, lect. XVII, n° 4.
4. *Ibid.*, lect. XXIII, n° 11.

titre explicite. On a reconnu pourtant d'autres espèces de changement : il y a donc là une lacune. Saint Thomas, qui la constate chez Aristote, ne la comble point; il essaie de la couvrir en observant que le temps devant être donné finalement par un mouvement local, celui du ciel, c'est sur le mouvement local qu'il convient de faire porter l'analyse. Cette raison n'est pas péremptoire. Même à ce point de vue spécial, il y avait lieu de se demander comment, exactement, le changement qualitatif ou le mouvement de croissance sont ramenés au mouvement local et à ses mesures. Ensuite, la remarque de saint Thomas n'est relative qu'au temps absolu ; restent les temps relatifs, qui, en dépit d'évidences prétendues, se trouvent finalement seuls en cause, et dont il eût donc été intéressant de pousser l'étude. On eût ainsi été amené à reconnaître un temps *tension,* ou temps *virtuel,* en corrélation avec la *quantitas virtualis* ou *intensio* que comporte le système. Les conséquences en pouvaient porter loin au point de vue psychologique. Or il appert que cette voie n'a pas été explorée.

D'autre part, croire au temps absolu est aujourd'hui un acte de foi inexigible. Nous savons ce qu'il en est du ciel empyrée; nous ne pensons plus connaître, bien que la soupçonnant toujours, l'activité *première* à laquelle seraient suspendues toutes les autres. D'aucuns ont voulu que ce fût la gravitation; si cela était, le temps absolu serait donné non par un mouvement particulier, puisque la gravitation est un fait général, mais par une résultante. Celle-ci étant hors de nos prises, le temps absolu ne serait plus le temps type qu'on recherchait, il serait une donnée théorique sans usage. Il en serait de même dans toute hypothèse du même genre, impliquant unité ou équivalence des forces physiques à base de mouvement local.

Que si l'activité première était qualitative, chose difficile à croire, vu que dans le fonctionnement de la nature tel que nous le connaissons, tout changement de qualité en suppose d'autres où le lieu est en cause, alors,

le temps absolu serait qualitatif aussi ; ce serait un temps *tension* et non plus un temps extension, ainsi que les temps relatifs que nous prenons actuellement pour mesure.

Enfin, utilisant l'hypothèse de l'évolution cyclique, on pourrait dire que le temps absolu est fourni par le rythme à longue période que marquent la systole et la diastole du monde. Il va de soi que, dans cette supposition, la même inutilité se manifeste à l'égard de la constitution d'un temps type.

Disons tout simplement qu'il faut renoncer à de pareilles prétentions. Le relatif nous enveloppe et nous noie ; rattacher tous les mouvements de l'univers à un mouvement premier et indéfectible est un leurre. « O présomptueux! » dirait Pascal. Il faut nous contenter de mesurer le temps ainsi que nous mesurons les longueurs, avec des unités telles quelles, empruntées aux fixités relatives qui avoisinent notre vie, et qui donnent au complexus visible des choses une apparence de régularité immuable, au sein de son flux éternel.

CHAPITRE II

L'INFINI DANS LA NATURE

Quelle mesure quantitative, finie ou infinie, attribuer à l'univers? L'idée d'un univers infini fut chère à beaucoup d'anciens philosophes [1]. Un de leurs motifs était le raisonnement suivant, célèbre dans les écoles : Tout ce qui est limité trouve sa limite en quelque chose. Si donc on montre un corps dont on dise : Il est fini, on en connote un autre auquel il se termine; celui-ci en suppose un autre, et ainsi de suite, à moins qu'on ne s'arrête à un corps infini, de sorte qu'en tout cas l'infini corporel existe.

Une apparence imaginative venait d'ailleurs donner de la force à ce raisonnement, de soi assez faible. Rien n'arrête les suppositions de l'esprit ; au delà de toute dimension, on peut en supposer une autre; au delà de tout espace, on conçoit un autre espace, comme au delà de tout nombre, un nombre. De là, à penser que la condition des choses est la même, il n'y a qu'un pas. Or, si au delà du ciel il y a ainsi une grandeur infinie d'espace, comment ne pas croire que des corps s'y rencontrent? Pourquoi y aurait-il des corps ici plutôt que là, dans l'espace sans bornes? L'hypothèse de Démocrite, qui rêvait de mondes en nombre infini, serait alors raisonnable.

A l'infini ainsi compris, Aristote opposait un veto formel,

1. In III *Phys.*, lect. VII.

et ce, pour des raisons *a priori* comme pour des raisons physiques. Les raisons physiques ne pouvaient avoir une valeur absolue, car nous ne connaissons pas toute la nature, et d'ailleurs, la plupart des hypothèses sur lesquelles se fondait le Stagyrite sont devenues caduques. Quant aux raisons *a priori,* saint Thomas, commentant la *Physique*[1], les trouvait seulement « probables », comme procédant « de ce qu'on accorde communément », mais qu'on pourrait refuser en l'espèce.

Ces raisons étaient celles-ci : Il ne peut pas y avoir de corps infini ; car tout corps se termine à une surface, et un corps qui se termine à une surface est fini, à savoir par elle. Pas davantage il ne peut y avoir un nombre infini de corps ; car tout nombre et tout ce qui a nombre est numérable, donc pertransible ; or l'infini est intransible.

Mais, observe saint Thomas, celui qui supposerait un corps infini n'accorderait pas que tout corps se termine à une surface, à moins que ce ne soit en puissance ; c'est-à-dire que, dans le corps supposé, on pourrait déterminer des surfaces ; mais qu'aucune, réellement, ne le finirait, et ce, par hypothèse. De même, celui qui parlerait d'une multitude infinie de corps composant l'univers, n'accorderait pas que toute multitude est nombrable, ni, par conséquent, qu'elle soit nombre, ni qu'elle ait nombre. L'idée de multitude, en effet, est plus générale que celle de nombre, et, précisément, le nombre ajoute à la multitude l'idée de mesure, que l'infini écarte. Il restait donc à prouver ces deux propositions : Tout corps se termine par une surface ; toute multitude est définie comme telle par une unité. C'est à quoi saint Thomas s'efforce dans la *Somme*[2].

Au sujet de la grandeur, son argument est celui-ci : Ou la grandeur est envisagée mathématiquement, sans considération de la substance, ou elle est envisagée physique-

1. In III *Phys.*, lect. VIII, n° 4.
2. Iª pars, q. VII, art. 3 et 4. Cf. q. II, *De Verit.*, art. 2, ad 5 ; art. 10 ; *Quodl.*, IX, art. 1 ; XII, art. 2, ad 2m.

ment, en tenant compte des principes du corps naturel. A ce dernier point de vue, l'impossibilité d'un corps infini est manifeste ; car tout corps naturel est défini substantiellement par la *forme,* et celle-ci donne, avec l'espèce, une détermination quantitative qui en découle. Une espèce corporelle ne peut pas subsister sous des dimensions quelconques. On a vu qu'il y a un minimum au-dessous duquel les dispositions matérielles appelées par la forme ne seraient plus réalisables[1]. Il y a aussi un maximum, comme cela se voit surtout chez les animaux et les plantes ; comme une connaissance plus intime des minéraux nous le ferait reconnaître[2]. Ce n'est pas à dire qu'il y ait des limites théoriques à l'augmentation de la mer, si l'on y versait toujours de l'eau ; ni à l'augmentation d'un feu, si l'on y jetait toujours du combustible ; mais si une forme individuelle unique réunit toutes les parties de la matière ainsi augmentée, comme dans le vivant, il sera toujours nécessaire de lui attribuer une part *définie* de la potentialité universelle, à laquelle elle communique l'acte. Si l'on disait qu'il y a là une multiplicité, l'infini en serait écarté par les considérations qui vont suivre.

Du moins, le corps mathématique peut-il être infini ? Non pas même lui. Car la quantité ainsi abstraite est objet d'imagination, et comment imaginer un corps réel sans lui supposer une surface terminale ? Cela reviendrait à supposer une matière sans forme ; car la forme du corps mathématique, c'est sa figure, et s'il a une figure, il est nécessairement terminé par elle. Quand donc on disait : Il n'est pas nécessaire de supposer que tout corps est terminé à une surface, on équivoquait sur ce qui convient au corps en général et ce qui convient au corps en tant que posé, et nécessairement posé, dans une espèce quantitative. La grandeur et l'infini ne s'opposent pas comme tels ; mais la grandeur en général n'existe point ; dès qu'elle

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, E.
2. Cf. In II, *De Anima,* lect. VIII, *in fine*

se réalise, c'est pour se ranger dans une espèce, pour être circulaire ou triangulaire, sphérique ou cylindrique, pour avoir deux coudées ou en avoir quatre. Car, comment être dans un genre sans être en nulle espèce de ce genre[1]?

Relativement à l'infini de multitude, la conclusion est la même. Il est bien vrai que l'idée de multitude est plus générale que l'idée de nombre; la preuve, c'est que la première appartient aux transcendantaux, la seconde à la seule catégorie de quantité[2]. Mais les espèces de l'une et de l'autre se correspondent; car si les espèces du nombre s'établissent par division du continu[3], celles de la multitude transcendantale s'établissent par dégradation de l'être, c'est-à-dire par des oppositions successives d'affirmation et de négation, dont la loi est la même. Or nulle espèce de nombre n'est infinie, puisque, dans le nombre, c'est la dernière unité qui donne l'espèce. Si donc il n'est pas possible d'entrer dans un genre autrement que par la porte d'une espèce, il n'y a pas de nombre infini, ni non plus de multitude infinie. Les philosophes qui ont posé l'infini en acte ont donc ignoré ce qu'ils disaient « propriam vocem ignoraverunt[4] ».

Il est intéressant de noter que sur la question de possibilité de l'infini en acte, la pensée de saint Thomas ne semble pas s'être fixée sans hésitations. Le commentaire cité de la *Physique* le donnait à entendre; d'autres indices en subsistent; par exemple, dans la question II, *De Veritate* (art. 10), le refus de solutionner cette question, parce que, dit-il, elle n'a été posée qu'incidemment, et que, vu sa difficulté, il convient de s'en tenir à un pur et simple exposé d'opinions. Mieux encore, dans l'opuscule *De Aeternitate mundi, contra murmurantes,* poussé à vrai dire par des objections un peu irritantes, saint Thomas écrit: « Après tout, il n'a pas encore été démontré que Dieu ne puisse pas faire une multitude

1. Ia pars, q. VII, art. 3, ad 2m.
2. Cf. *supra*, t. I, ch. II, A.
3. Cf, *supra*, t. I, l. I, ch. III. F.
4. *Quodl.*, t. I, q. I, art. 1.

actuelle infinie. » Ce jugement se rapporte évidemment aux démonstrations fournies par d'autres, ainsi que le fait remarquer l'opuscule apocryphe *De Concordantiis :* il ne peut donc infirmer la valeur d'une affirmation absolue telle que celle qui se trouve dans la *Somme.* Toujours est-il que le sentiment de la difficulté est manifeste. On pourrait le retrouver ailleurs. On a même pensé lire l'affirmation opposée dans cette phrase du *Quodlibet*, XII (art. 2) : « L'infini en acte ne répugne pas à la puissance absolue de Dieu, car il n'implique pas contradiction. » Mais il y a là, ce me semble, une confusion. Ce qui n'est pas contradictoire, aux yeux de saint Thomas, ce n'est point cette composition : l'infini en acte, et le fait d'être *objet* de la puissance de Dieu ; mais celle-ci : l'infini en acte, et l'extension *active* de la puissance de Dieu.

Ce commentaire me paraît trouver un appui solide en cette autre phrase : « Bien que la créature ne se prête point, en ce qui la concerne, à ce que soit réalisé l'infini en acte, il ne s'ensuit pas qu'on puisse dire : Dieu ne peut pas faire l'infini en acte » ; car, malgré que l'action créatrice se résolve, à l'analyse, en une passivité de la créature, les relations de nous à Dieu étant montantes et non pas descendantes, pourtant, la création est *signifiée* activement, et quant à cette façon de parler, qui engage Dieu et le qualifie, ce n'est, d'une certaine manière, pas la même chose de dire : Dieu peut, et de dire, en se plaçant du côté de la créature : *Il* est possible[1].

Quoi qu'il en soit, la décision finale est acquise. Il n'y a pas d'infini en acte. L'univers n'est donc pas infini en étendue, et les corps qui le composent ne sont pas infinis en nombre. Nous ne pouvons sans doute nous imaginer une fin de tout ; invinciblement notre esprit court, au delà, dans des espaces imaginaires. Mais ni ces espaces n'existent[2], ni, par suite, il n'y a lieu d'y supposer quelque chose, ainsi

1. Q. II, *De Verit.*, art. 10, ad 2m *in contrarium.*
2. Cf. *supra*, B. a.

qu'on l'assurait. La difficulté touchée ici correspond à celle qu'implique un commencement du temps ; la solution sera parallèle, avec cette différence que le temps n'étant pas donné comme *tout,* mais s'écoulant sans cesse, pourrait être infini [1], tandis que les dimensions du monde sont *données,* actuelles, par suite déterminées à une espèce de quantité et finies par elle. Mais le cas est pareil en ce que les commencements absolus et les fins absolues nous sont partout inaccessibles. Le relatif nous enveloppe et conditionne la connaissance ; mais ce n'est pas une raison, voulant fuir l'inimaginable, voire l'inintelligible ou l'inconnaissable, pour tomber dans l'absurde.

1. Cf. *supra*, t. I, l. III, ch. I; Iª pars, q. VII, art. 3, ad 4m.

CHAPITRE III

LA CONTINGENCE DANS LA NATURE

Une question intéressante au premier chef, parce qu'elle donne occasion de pénétrer au plus intime de la cosmologie thomiste, c'est celle de la contingence. Quelle place attribuer à la contingence dans la nature? Quelle place y tient la nécessité? Peu de problèmes ont autant passionné la pensée humaine ; peu divisent au même point les philosophes. La pensée de l'Aquinate est celle-ci :

Nous voyons des effets se produire ou toujours, ou le plus souvent ; nous les voyons former un ordre ; nous en concluons que leurs causes, *premièrement,* sont ordonnées à ces effets ; *deuxièmement,* sont liées en gerbe et forment une unité naturelle.

De ce que, pourtant, certains effets échappent aux cadres ainsi constitués ; de ce qu'ils se produisent rarement et sans lien avec les finalités apparentes, nous augurons qu'ils sont sans loi, et nous les appelons effets de hasard.

C'est cette notion qu'il s'agit d'approfondir.

Il faut donc remarquer que plus une cause est haute, plus sa causalité s'étend à nombre d'objets pour y imprimer ce en quoi sa causalité consiste. Ainsi, la politique, qui enveloppe l'art militaire, s'étend au bien commun en son ampleur, alors que celui-ci se renferme dans une spécialité stricte. D'autre part, il est clair que l'ordre observé par nous dans les phénomènes tient précisément à cette influence de causes générales qui, s'étendant à plus ou moins de cas, y introduisent l'harmonie : ainsi les mille actions qui interviennent dans la génération d'un homme sont dominées par

l'idée vitale, incarnée dans le *semen* organisateur; ainsi le cycle harmonieux des saisons, où tant de particularités se manifestent, est donné par l'action des astres. Mais il va de soi que l'ordre ainsi introduit s'étend exactement jusqu'où s'étend la causalité dont on parle, puisque c'est d'elle et de ses déterminations qu'il procède.

Cela posé, on peut distribuer les causes en trois ordres. En tête se trouve la Cause transcendante, qui, donnant l'être en tant que tel, ne peut se voir écartée de nul effet et ne peut prêter à nulle contingence. Mais nous savons que cette cause est hors cadre, et que ce n'est pas d'après elle qu'on peut qualifier contingents ou nécessaires les effets que nous révèle la nature[1]. Au-dessous d'elle, il y a les causes générales, les grands rouages universels compris par le moyen âge sous le mot *ciel*, d'après les apparences géocentriques. Enfin, tout proche de nous, il y a les causes changeantes et corruptibles qui, sous les cieux mobiles, mais incorruptibles, composent les épisodes du drame dont l'action de ces grands corps donne le thème. Ces causes-là sont particulières, c'est-à-dire déterminées à certains effets, chacune selon son espèce : ainsi l'homme engendre l'homme et la plante la plante.

Si donc nous comparons les événements dont nous sommes témoins à leurs causes immédiates, l'accident y est fréquent et provient de plus d'une source. D'abord, de rencontres entre des causes indépendantes l'une de l'autre, comme si, voyageant de mon côté, un ami de même, nous nous croisons tout à coup sur la route. Ensuite, de la défaillance des agents, qui, par débilité, ne parviennent pas au terme où leur finalité naturelle les pousse. Enfin, de la résistance des matières, dont les dispositions ne permettent pas toujours à l'agent d'aboutir : c'est ce qui a lieu dans la génération des monstres.

Mais si, au lieu d'envisager les causes immédiates, on

1. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, q.

s'élève aux activités générales dont elles et leurs effets se trouvent enveloppés, il pourra se faire que ce qui était dit accidentel sous le premier rapport ne le soit plus sous le second. Car d'abord, les rencontres qu'on disait tout à l'heure fortuites peuvent être réglées et contenues sous une loi d'ensemble. Ensuite, la débilité de l'agent, source de contingence pour les causes immédiates, n'a plus de sens lorsqu'il s'agit des agents tout premiers, dont l'indéfectibilité est à la base des changements de la nature. Enfin, la matière des actions que nous observons peut tenir ses dispositions d'activités précédentes, qui se rattachent toutes aux premiers mouvements nécessaires. Il semble donc que nos jugements de contingence ne soient jamais que des jugements provisoires, des vérités de point de vue; mais qu'au regard de ce qu'on dit simplement vérité, il n'y ait plus de contingence.

Il faut cependant y réfléchir. D'abord, le cas du libre arbitre vient imposer à la nécessité universelle une première limitation. Le libre arbitre étant une puissance spirituelle, conditionnée à vrai dire, mais dominant ses conditions et pouvant donner lieu à des résultantes nouvelles[1], il y aura de ce chef, dans le monde, des effets qui ne seront pas réductibles aux grandes causalités universelles. De plus, en dehors de ce cas, qui pourrait à bon droit être jugé insignifiant à l'égard de l'ensemble du monde, si nous venons à la constitution première de celui-ci, que voyons-nous? Les principes de la nature nous sont connus. Il y a la *matière,* passivité universelle présupposée à tout agent; que nul ne peut atteindre en elle-même; que nul ne peut non plus dominer, enchaîner, toute forme qu'on y imprime laissant du large à la *privation* et à un infini de réalisations possibles. Il y a ensuite la *forme,* qui est en dépendance de l'*agent* et qui a raison de *fin.*

Mais comment comprend-on que l'activité descende, à partir des agents tout premiers, dans la passivité de la

[1] Cf. *infra*, l. VI, ch. III.

matière? S'il y avait un agent suprême qui disposât de tout; si quelque activité universelle était cause : premièrement de la distinction des choses, matière comprise; deuxièmement, et par suite, de toutes les formes d'activité ou de passivité, alors, il n'y aurait pas de contingence; tout serait déterminé dans ce premier; son action, étant totale, aurait un retentissement universel (telle la *formule créatrice* de Taine). A vrai dire, c'est là Dieu. Sa causalité à lui ne peut être empêchée par nulle intervention active ou passive, attendu qu'il donne tout, même ce qu'on prétendrait lui rendre antagoniste. De même donc que le mouvement n'empêche pas le moteur, mais le sert; de même que le résultat n'empêche point celui qui le donne, ainsi l'être sous une forme quelconque ne peut empêcher Dieu, qui donne l'être[1]. Toutefois, la contingence ou la nécessité de la nature ne peuvent être jugées d'après lui. Appeler contingent ce qui peut échapper à Dieu, ce serait appeler de ce nom quelque chose qui ne serait plus *être*. Le contingent et le nécessaire sont des différences de l'être : Dieu est transcendant à toute différence.

Or, lui ôté, il n'y a dans la nature nul agent qui domine entièrement son œuvre. Les plus élevés, pères des *éléments,* n'en ont pas moins à compter avec la flexibilité de la matière; celle-ci, actuée par une forme, est toujours en puissance à une autre, et prête à fuir sa première détermination. Il est bien vrai qu'elle ne change ainsi que sous une influence nouvelle, de sorte que si cette influence dépendait entièrement du premier agent, on pourrait penser que celui-ci règle tout. Mais une telle dépendance n'est pas possible; car l'action, en passant du premier agent au second, y revêt des conditions matérielles qui s'imposeront à toute manifestation ultérieure. La filiation supposée entre ces agents n'étant relative qu'à l'*acte,* la part qui revient à la puissance dans les réactions mutuelles

1. In VI *Met.*, lect. III, *circ. med.*; III *C. Gentes,* c. XCIV.

des choses lui échappe, et cela suffit à la contingence. Il s'ensuit, en effet, que, même dans le cas le plus favorable, qui serait celui d'une action directe et exclusive de l'agent premier sur un corps que lui-même a constitué, il y a lieu de tenir compte des conditions de la matière, parce que celle-ci échappe pour une part à la domination de la forme que l'agent lui imprime, et que par suite, dans l'action envisagée, elle se constitue partiellement, à son égard, en cause indépendante. *A fortiori* les perturbations seront-elles possibles si l'agent dit premier, au lieu d'agir immédiatement, s'allie à d'autres qui, à vrai dire, dépendent de lui quant à leur acte défini et connaissable ; mais qui impliquent aussi la matière, et qui apportent donc aussi à l'action un lot de conditions à inscrire au compte des pertes. Dans tous les cas, il y aura concours de causes actives ou passives relativement indépendantes, et c'est de là que naît le hasard.

Et il en sera à bien plus forte raison de même, s'il n'y a pas d'activité naturelle *première ;* si la constitution de l'univers suppose une multiplicité primordiale, et, par suite, des séries causales pleinement indépendantes. C'est ainsi que dans la thèse émanatiste d'Avicenne, l'ordre de l'univers devant résulter d'activités sans lien, sans unité dans une intelligence et dans une volonté créatrices, on a dû appeler cet ordre un hasard[2]. Ainsi encore Démocrite disait que le monde actuel s'est construit par hasard, non pas qu'il en pût être autrement au total, attendu que la nécessité gouvernait à ses yeux toutes choses; mais parce que la nécessité en question ne régissant en réalité que les atomes, ne réglant que leurs actions et réactions immédiates, les résultantes, quelque admirables qu'elles se révèlent après coup, étaient pour lui sans loi, n'étant recherchées comme telles par personne, n'ayant aucun agent qui leur corresponde, nul pouvoir défini par elles.

1. *De Fato*, c. I et II.
2. Cf. *supra*, t. I, l. III, ch. II; Iª pars, q. XLVII, art. 1.

Cette dernière théorie peut aider à comprendre la position que prend saint Thomas relativement à la contingence. Pour Démocrite, il y a déjà de la finalité dans le monde, à savoir celle qui porte l'un vers l'autre les atomes et les fait réagir selon certaines lois. Sur cette finalité minimum vient se greffer le hasard, c'est-à-dire, ainsi que le définit Aristote, *une rencontre accidentelle dans les choses qui se produisent en vue d'une fin.* Et la part ainsi faite au hasard est immense, puisque son domaine comprend tout, excepté la géométrie éternelle et l'éternelle mécanique des atomes. Pour saint Thomas, il n'en va plus de même. Il y a des *natures;* les déterminations de la matière élémentaire sont dominées sinon entièrement, du moins partiellement par ces *idées de réalisation* que nous appelons *formes.* Les formes, à leur tour, sont introduites par des agents qui y sont déterminés, parce qu'eux-mêmes obéissent, pour l'agir comme pour l'être, à la domination d'un principe semblable.

De plus, au-dessus de ce monde mouvant, il y a les activités indéfectibles qui le dominent; dont l'influence établit des concours prévus, déterminés et par conséquent stables, entre des séries causales qui, à ne regarder que les causes immédiates, sont indépendantes. Il y a donc toujours, dans les actions de la nature : *premièrement,* des séries régulières d'activités sous la domination des formes; *deuxièmement,* des concours de séries attribuables à des activités plus générales, et, par conséquent, non accidentelles. Il y a même, pour le thomisme du moyen âge, une activité toute première qui est celle du *premier ciel.* Mais ce qu'il n'y a pas, c'est un concours intégral de toutes les influences actives et passives, sous le gouvernement d'une seule qui serait pleinement maîtresse; c'est une activité naturelle unique reliant toutes les séries, y compris celles qu'occasionne non plus l'*acte* réalisé dans le monde par les formes, mais la puissance qui demeure inépuisée; qui crée, par conséquent, des fuites par où nulle influence ne sera assurée de ne point voir s'écouler son effort.

Telle est la source de la contingence. Sauf la métaphysique des formes et de leur relation à la matière, on retrouve ici Cournot[1], pour qui la contingence résulte aussi de rencontres entre des séries causales indépendantes [2].

Mais pourquoi suppose-t-on qu'il en est ainsi? Car enfin nul ne sait où s'arrêtent les emboîtements des choses, ni les contenances mutuelles de leurs lois, et qu'est-ce qui empêche de croire que tout obéit à une suprême action dont l'ampleur égalerait toute la capacité de la matière, de telle sorte que celle-ci ne pourrait échapper d'aucune part, et ne revêtirait de déterminations que celles qui seraient commandées par elle? Saint Thomas a bien vu l'objection, et il observe, ce que n'avait point fait Aristote, qu'il ne suffit pas, pour assurer la contingence, d'invoquer la possibilité de la matière. « A parler en général, dit-il, celle-ci n'est une raison suffisante de hasard que si l'on ajoute, de la part de la puissance active universelle, qu'elle n'est pas rigoureusement déterminée *ad unum*. Car si elle était ainsi déterminée, la puissance passive qui lui correspond serait déterminée de même[3]. »

Pourquoi refuse-t-on de supposer, de la part de la nature universelle, une telle détermination? Évidemment, c'est le conceptualisme qui s'y oppose, et, derrière le conceptualisme, plus profond encore que lui, l'optimisme. Il paraît évident à saint Thomas comme au Stagyrite que toute liaison de phénomènes n'est pas également *naturelle*, n'étant pas également objet de raison, n'étant pas également bonne. Ainsi, l'*homme-blanc* représente une idée de nature; l'*homme-musicien* représente une combinaison de l'art; mais le *blanc-musicien* que représente-t-il? Il y a là une liaison qui n'enferme aucune idée, qui ne réalise aucun bien, qui ne dit rien à l'esprit juge du monde. On en con-

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1902.
2. Iª pars, q. CXV, art. 6, *cum comment. Cajet.*; q. CXVI, art. 1, *cum comment.*
3. In I *Peri Hermenias*, lect. XIV.

clut que c'est une rencontre accidentelle, et que rien, dans la nature plus que dans la vie, n'y est directement ordonné. Or, il en est ainsi de mille liaisons de fait observées dans le monde. La pluie fait pousser le grain; la chaleur vivifie la terre; la semence humaine réalise dans le sein maternel des merveilles : nous assurons que tout cela est voulu, premièrement parce que nous y reconnaissons une idée, un bien; deuxièmement — et tout au fond ces deux motifs coïncident — parce que nous voyons ces choses se produire ou toujours ou le plus souvent, d'où nous concluons que la nature les recherche. Mais si la pluie pourrit le grain dans la grange; si la chaleur dessèche et si la semence germe en monstre, nous disons que cela est accidentel; non que chaque série causale aboutissant à ces effets ne soit également rigide, et qu'à ce point de vue, ce qui se passe ne soit également *naturel;* mais parce que la résultante obtenue ne nous semble pas gouvernée par une intention de nature; parce que nous ne pensons pas qu'un agent ou un complexus défini d'agents soit ordonné naturellement à une telle œuvre.

Nous jugeons de l'univers, selon la comparaison d'Aristote, comme d'une maison où les enfants suivent la loi du père, et ne manquent au bien commun qu'en peu de chose, alors que les esclaves et les bêtes élargissent le domaine du *quelconque,* et imposent au bien commun des fuites. Ainsi les grandes activités célestes font-elles toujours, ou à peu près, ce qui convient au but voulu de la nature; mais dans le monde du corruptible, beaucoup d'agents défaillent; il y a des à-côté d'action, des *résultats* qui ne sont pas des fins, et c'est le respect même que nous avons pour la nature qui nous en fait parler de la sorte[1].

On voit que cette conception ignore l'idée de progrès. Si, en effet, l'univers était conçu non plus comme un recommencement éternel des mêmes phases, une reprise inces-

1. In XII *Met.*, et lect. XII.

sante du même travail, mais comme l'immense recherche dont les hypothèses modernes ouvrent les perspectives, on restreindrait étrangement le domaine du hasard. Sous l'influence d'une idée directrice immanente qui serait comme l'âme du monde, on verrait celui-ci se développer à la façon d'un organisme en devenir, et nombre de ce que nous appelons accidents rentreraient dans le souple plan ainsi conçu. Un reliquat considérable en demeurerait; car les conditions du travail cosmique seraient toujours affectées dans une mesure par l'irrémédiable indétermination de la matière. Les fonctions secondaires n'y seraient jamais soumises à l'âme commune que selon les liens d'un principat « politique », non « despotique ». Néanmoins, l'unité de composition ainsi réalisée serait autrement riche qu'en l'autre hypothèse, les myriades de siècles étant là pour achever les formes et faire aboutir les réalisations qui, dans une idée de plan plus étroite, paraissaient hors cadre.

Mais cette idée de progrès est étrangère à saint Thomas. Pour lui, comme pour la plupart des Anciens, le monde donne toujours, dans l'ensemble, tout ce qu'il peut donner. Il y a progrès ici-bas pour chaque être, relativement à la perfection de son espèce; mais les espèces sont immuables, parce qu'invariable est leur source immanente. Le même agit toujours de même. L'immutabilité des cieux couvre et enserre le mobile terrestre. Les grandes natures universelles sont fixées en perfection et n'enveloppent de virtualités que celles mêmes qu'elles nous manifestent. Pénélope éternelle, la nature redéfait pour refaire; elle n'est pas cette puissance en marche vers une constitution d'elle-même toujours plus haute, dont la plupart rêvent aujourd'hui Pourquoi d'ailleurs le serait-elle? Le point de vue théologique, qui préoccupe avant tout saint Thomas, ne l'invite pas à dépasser les points de vue antiques. Ce monde est pour lui un chantier d'âmes : *Omnia propter electos.* Que ce chantier se perfectionne, ce serait heureux sans doute, et tout, dans son système, s'y prêterait : la flexibilité indéfinie de

la matière; la richesse inépuisable de l'Agent premier; l'infini de la Fin suprême. Mais cela n'est pas nécessaire; cela ne porterait jamais le monde qu'à un degré de perfection relative qui, à l'égard de l'absolu, serait néant, et comme nulle trace expérimentale ne s'en montre, on s'en tient à l'apparent, qui est la reprise perpétuelle des mêmes phases. L'âme générale de la nature, c'est le ciel. Les moyens du ciel se résument dans des mouvements cycliques à courtes périodes. Il s'ensuit très évidemment que le cortège universel marche en cercle. La fin du monde sera un arrêt arbitraire — arbitraire, dis-je, à ne regarder que la nature physique — et ne sera pas la consécration d'un *achèvement*, d'une amélioration jugée suffisante. « *Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil* » : ces paroles de l'Ecclésiaste donnent l'impression exacte et puissante de l'univers thomiste.

Dès lors, ce qui est accidentel par rapport à ce cycle restreint est accidentel tout court; cela ne fait point partie de l'ordre immanent; c'est un déchet qui ne se rachète point par des voies de nature. Il faudra, pour ramener ce déliement partiel à un plan, faire appel à l'unité transcendante du Premier Principe.

Que si nos hypothèses cosmogoniques eussent été connues de l'Aquinate, on peut se demander ce qu'elles lui eussent inspiré ici. Deux voies eussent été ouvertes devant lui. Ou revenir à l'antique opinion qui avait si fort scandalisé Aristote, à savoir que le ciel est l'œuvre du hasard, en ce sens qu'il résulterait de rencontres particulières sans unité propre — j'entends sans unité immanente; car l'unité en Dieu ne peut périr. Ou bien postuler, sans pouvoir se le définir, quelque plus large enveloppement qui ferait des actions nébulaires les servantes d'une idée directrice. Pascal croyait ainsi à des emboîtements d'univers se contenant l'un l'autre, d'une contenance à la fois spatiale et causale.

Sans pousser jusqu'à l'infini, comme l'auteur des *Pensées*

paraît le faire, comme le thomisme l'interdit, on pouvait donner satisfaction à l'esprit intégriste qui travaille tout le moyen âge en émettant quelque supposition de ce genre. C'eût été simplement rejeter dans l'hypothétique le point d'appui que fournissaient à la thèse actuelle les apparences du ciel.

Quoi qu'il en soit, le sens de la thèse en question doit apparaître maintenant avec clarté.

Il ne s'agit pas de nier le déterminisme en tant qu'il est un postulat de la science ; il s'agit de le limiter, en même temps que nous limitons la science.

Il ne s'agit pas non plus de nier le principe de raison suffisante dans sa plus haute conception, mais seulement de l'écarter au sens rationaliste.

Cette affirmation universelle que tout ce qui se passe doit se passer étant donné l'ensemble des conditions du réel, peut parfaitement être maintenue, bien comprise, et en la maintenant, nous éviterons l'arbitraire des commencements absolus à la façon de Renouvier.

Mais il faut se rendre compte que l'une des conditions dont on parle, à savoir la matière, étant un indéterminé, nulle forme définie ou définissable, nul ensemble de conditions définies ou définissables ne régit l'action selon tout ce qu'elle porte.

Il y a des déficiences, des régressions vers l'activité des formes inférieures, qui sont matière par rapport à celle en qui l'activité considérée trouve sa règle.

Et cela est sans fond, étant donné que ni au point de vue qualitatif, ni au point de vue quantitatif, nous ne croyons à l'atome.

Il s'ensuit manifestement que le contingent comme tel est inaccessible à l'intelligence. Les probabilités y taillent encore une part pour l'esprit ; mais le contingent, sous ce rapport, n'est plus le contingent. Car s'il est contingent qu'il pleuve en été, il n'est pas contingent qu'il pleuve en

été plus qu'au printemps ou à l'automne. Le fréquent, comme fréquent, constitue à sa manière un droit; l'accidentel comme tel n'y prête point, parce que l'*ensemble* prétendu de ses conditions ne peut pas s'intégrer, un indéterminé s'y introduisant comme élément irréductible.

Ceux qui ont cru possible à une intelligence procédant comme la nôtre, à savoir par abstraction de la matière, d'établir une formule générale du monde telle que tout événement singulier y serait contenu, ceux-là ne savent pas ce que c'est que la matière. Ils se figurent que le singulier est fait avec de l'universel, et que celui-ci, entièrement pénétré, l'épuise, alors que l'universel abstrayant toujours de quelque chose, et que toute idée, même la mieux précisée, n'étant inévitablement qu'un schéma, il est impossible à jamais, par les moyens de l'homme, de faire entrer dans des *lois* tout ce que réalise la nature[1]. « Nous ne savons le tout de rien » : il y a là plus qu'une constatation, il y a un arrêt, parce que le tout qu'il faudrait pénétrer enveloppe l'infini de la *puissance;* parce que ce tout n'est même pas un tout, étant un indéterminé au regard de tout pouvoir d'agir ou de connaître.

D'ailleurs, ce que nous disons échapper *aux lois*, c'est-à-dire aux cadres de la pensée abstraite, n'en est pas moins contenu sous *la loi*, étant posé et inéluctablement posé par l'ensemble des conditions du réel. Ce qui résulte de la matière, par opposition à la forme, n'en sort pas moins de la nature. La matière est nature aussi. Qui la maîtriserait par la connaissance tiendrait tout le contingent avec elle, car il saurait de l'action tout, les impedimenta comme le reste [2]. Mais ce n'est point dans des *lois* qu'il connaîtrait tout, ce serait dans une intuition totale, telle que la peuvent avoir les intelligences pures[3].

1. Q. un. *De Anima*, art. XX.
2. I *C. Gentes*, c. LXVII, n° 3.
3. Q. un. *De Anima, loc. cit.*

On le voit donc, ce qui est répudié ici, c'est l'intellectualisme outrancier ou notionalisme; c'est le préjugé d'après lequel le réel ne serait qu'une sorte d'agglomérat d'abstractions, qui, énumérées, nous feraient tenir l'autre. Nous n'admettons comme *idée* du réel épuisant tout le réel que l'idée créatrice, et, quand il plaît à Dieu, ce qu'il en communique aux esprits[1]. Mais cette descente d'intelligible, venant de la source où s'origine la matière comme la forme, est pleine de la richesse du réel. Au contraire, ce qui monte à nous par l'effort d'abstraction de l'intellect est vidé en partie, pareil aux vapeurs de la mer où l'eau se distille, abandonnant aux sables et aux rochers toutes ses substances solides.

Quoi qu'il en soit, j'insiste à dire que, contrairement à de fausses interprétations, le principe de raison suffisante n'a rien perdu ici de ce qui lui revient en tant qu'il exprime la loi de l'être, c'est-à-dire en tant que dérivé du principe de contradiction. On dit seulement que l'être, en son ampleur, comprend de l'indéterminé, et qu'il y a donc des *raisons* qui ne sont pas les raisons des rationalistes.

Dans l'intellectualisme d'un Kant, d'un Descartes ou d'un Leibnitz, il n'est nullement nécessaire que l'univers s'enferme. Saint Thomas est intellectualiste à sa manière; mais on peut voir ici que cette manière est plus large. Dans l'être objet de la raison, il fait entrer quelque chose qui dépasse la raison en deux sens : en haut, parce que l'immatériel ne concerne plus qu'indirectement la raison abstraite; en bas, parce que l'abstraction même défend à la raison qui procède ainsi de pénétrer ce dont elle abstrait. La nature est pour lui sans fond, comme l'esprit est sans fond, bien que ce soit pour des raisons contraires. Ce rapprochement nous aidera plus tard à comprendre le libre arbitre[2]. Pour l'instant, concluons que si, selon saint Thomas, tout ce qui se passe dans la nature a sa raison dans l'absolu de l'être, tout n'en devient pas

1. Q. un. *De Anima, loc. cit.*
2. Cf. *infra*, l. VI, ch. III.

pour cela nécessaire. Dans une philosophie finaliste, cela seul est nécessaire qui est l'effet propre d'une activité déterminée à le produire. Le reste, je veux dire les rencontres qui ne sont pas contenues déterminément et comme telles dans une nature des choses supérieure, cela, dis-je, n'est pas nécessaire; car ne trouvant point son équivalent dans les sources intelligibles d'où l'on conçoit que coulent les phénomènes; n'étant donc pas recherché par l'action, mais lui survenant, on ne peut pas affirmer que cela soit décidé d'avance, pas plus que « l'invention d'un trésor par qui creuse un tombeau » ou « la rencontre de deux esclaves envoyés chacun à part » ne sont décidées ou contenues dans aucune intention humaine.

Il y a un art dans la nature; cet art vise des effets définis et en occasionne d'autres. La nature *veut*, c'est-à-dire tend vers des réalisations qui sont pour elle des fins et des biens; tout ce qui rentre dans ces volontés, dans cet art est nécessaire, à ne regarder que sa cause immédiate. Si cela peut être empêché par des rencontres malheureuses, cela est contingent au total; si rien ne peut l'empêcher, cela est nécessaire tout court, comme dans les mouvements célestes. Mais ce qui n'est pas prévu nommément dans l'art immanent de la nature, bien que cela puisse être prévu de nous qui savons faire des unités avec des rencontres sans lien en soi, on ne le dira pas nécessaire, on le dira fortuit ou accidentel. A plus forte raison appellera-t-on ainsi ce qui ne peut être prévu, parce que ses causes contiennent une dose d'indétermination irrémédiable.

C'est bien là ce que voulait dire Aristote, ce que veut dire avec lui saint Thomas quand ils répètent à l'envi que l'accidentel, comme tel, n'a pas de cause; qu'il n'a pas de génération ou de naissance (*non habet causam neque generationem*)[1]. Cela ne signifie évidemment pas que rien n'en explique la venue et ne la conditionne; mais il n'a pas de

1. In VI *Met.*, lect. III.

génération en ce sens qu'il n'y a pas de mouvement générateur ordonné à lui; qu'il ne répond à aucune tendance naturelle. Ce que disent tant de modernes, que tout est *résultat*, nullement *fin*, saint Thomas le dit de l'accidentel, et rien ne pouvait nous faire mieux comprendre ce qu'est au vrai la finalité thomiste. Elle se rattache au système des *formes* en sa plus haute signification, c'est-à-dire à l'affirmation des *natures*, ou plus généralement encore du primat de l'acte, en l'entendant de l'acte défini, rationnel en soi, fondement authentique du rationnel humain.

Cette théorie va d'ailleurs s'éclaircir encore à juger de sa forme logique, et de ses rapports avec les idées de fatalité ou de providence.

A. — LA CONTINGENCE ET LA VÉRITÉ. LE « FATUM ».

Logiquement, la contingence s'exprime chez saint Thomas par l'adhésion et le concours qu'il apporte à une thèse fameuse d'Aristote. De deux propositions contradictoires relatives à un futur contingent, l'une est-elle déterminément vraie ou fausse? demandait le Stagyrite. Et il répondait : Non; car de la réalité du contingent, l'événement seul décide, et il n'y a vérité que de ce qui est déjà décidé; d'erreur, que de son contraire. Le réel posé en soi ou dans ses causes : tel est le fondement du vrai, puisque le vrai, c'est l'être envisagé sous l'un de ses rapports.

Saint Thomas appuie cette décision en de longs commentaires[1]; il la reprend pour son compte à plusieurs reprises. Elle exprime en effet très nettement sa position aussi bien quant à la métaphysique du vrai que relativement à la constitution de la nature. La vérité vient à l'intelligence de sa conformité avec les choses. *Conformité*, cela veut dire, dans le langage thomiste, participation à la *forme*, réception en nous de l'intelligibilité diffuse dans le

1. In I *Peri Hermeneias*, lect. XIV.

monde et par laquelle celui-ci est; car cela n'est pas qui n'a pas sa raison intelligible (*propria ratio*); qui ne se trouve pas défini par l'esprit et pour l'esprit : je dis *par*, songeant à la pensée créatrice; *pour*, à cause du reflet que nous en communique, après l'avoir réalisé dans la matière, l'objet de la connaissance humaine. Il suit de là que cela est vrai à un moment donné qui est, pour ce moment-là, défini intelligiblement en soi ou dans ses causes. Si donc, dans la nature, se trouve une source d'indétermination, un arrière-fond que l'intelligibilité universelle n'enveloppe pas, il y aura là un trou noir, une limite à la vérité immanente au monde. On dépasserait donc le vrai en disant d'un futur contingent : Cela sera, parce que *cela sera* n'aurait de vérité que s'il se rapportait à un *acte*, c'est-à-dire à une intelligibilité réellement posée; or le futur contingent sort, par définition, de la *puissance*, du fond obscur que l'âme du monde ne pénètre pas : il ne peut donc être déclaré vrai, et la vérité qu'il aura plus tard, s'il arrive à l'être, ne saurait faire retour au passé pour sanctionner une affirmation sans fondement d'intelligibilité actuelle.

On a dit plus haut que le contingent comme tel n'a pas de génération : c'est donc qu'il n'a pas d'être. Et comment serait-il, puisque rien n'est ordonné à lui dans la nature; puisqu'il n'a pas de forme propre. Cela est, qui représente une idée de nature; qui voit ses éléments contenus dans ce cadre à la fois idéal et réel que nous appelons la *forme,* j'entends la forme en son sens le plus général, ne serait-ce qu'une forme d'ordre, fondée sur des relations réelles. Mais ce qui est pure rencontre, sortant du fond indéterminable des choses, cela n'est pas une réalité naturelle; car premièrement cela n'est pas œuvre de nature, n'étant cherché par rien, et deuxièmement cela n'est pas *un*, si ce n'est dans l'esprit qui en joint les termes. C'est une liaison qu'on peut former après coup en la disant vraie, car la réalité obtenue s'y prête; mais celle-ci n'en fournit que les éléments pris à part, et la liaison comme telle est notre

œuvre. Il s'ensuit que l'intelligibilité qu'elle contient ne sort pas du fond de la nature; qu'elle naît de la relation des faits obtenus, non de la relation intelligible des causes. Il n'y a donc pas régression de vérité, et que cela soit vrai aujourd'hui qu'il pleut, cela ne prouve pas qu'hier il fût vrai de dire déterminément : Il pleuvra[1].

D'après cela, la théorie du *fatum* est facile. Le *fatum* s'entend de trois façons. Ou l'on désigne par là les immuables dispositions de la Providence; ou l'on entend parler soit d'une cause supérieure, soit d'une connexion de causes qui envelopperait tout; dans laquelle tout serait donné d'avance. Ou bien enfin, réservant la contingence, on peut appeler *fatum* la forme d'ordre qui relie d'une façon telle quelle les événements de la nature et de la vie, de par les influences générales qui dominent le monde. Dans ses œuvres magistrales, saint Thomas insiste peu sur ce dernier point de vue; il ne le mentionne même pas dans les articles de la *Somme* consacrés au *fatum*[2]. Dans des œuvres plus libres, dont l'opuscule apocryphe *De Fato* donne le ton, il accumule des notions dont beaucoup ont plus que vieilli, dont certaines font sourire. L'érudition en est d'ailleurs curieuse et la donnée générale en est claire.

Les influences astrales gouvernent beaucoup de choses ici-bas, même de celles qui paraissent exclusivement fortuites. Qui ne verrait la marée que sur une seule plage, et une seule fois, pourrait croire à un accident banal; qui étudie en grand le phénomène y reconnaît l'action de la lune. Or ce qui se produit là se produit en une foule de choses. Les soi-disant hasards des naissances, des caractères, des sociétés, des fortunes, des passions qui ont pour siège les sens, n'en dépendent pas moins, en beaucoup de cas, que les phénomènes cosmiques. Le tout sera

1. In I *Peri Hermenias*, lect. XIV; q. VI, *De Malo*, art. un, ad 21^{m}; Q. XVI, art. 7, ad 24^{m}, 25^{m}.
2. I^{a} pars, q. CXVI.

donc prévisible, tout au moins dans la mesure de notre science, et davantage à mesure que celle-ci progressera. Mais puisqu'en raison de la matière, l'intelligibilité de l'univers n'est que relative; puisque la contingence brise les mailles du destin ainsi compris (*solvitur vinculum*), les sciences qui entendent le pénétrer : telle l'astrologie, seront toujours conjecturales[1].

Aussi pourrait-on, en ce sens, définir le destin « une disposition immobile imprimée à des choses mobiles », et il en serait de lui, quant à l'événement, « comme du conseil d'un sage, dont les faits peuvent légitimement s'écarter, parce que des conseillers immédiats ont dû l'adapter à des circonstances nouvelles[2] ».

Si l'on appelle *fatum* la série enchaînée des causes, comme l'entendirent les stoïciens, il faut dire qu'en elle-même, une telle série n'implique aucune nécessité rigoureuse; mais seulement un ordre général du monde qui laisse place à la contingence. Les stoïciens ont eu le tort de croire que tout ce qui arrive a une cause définie et définissable, alors que le contingent comme tel n'en a point, mais qu'il se tient du côté de la matière, qui est un inconnaissable[3]. Ils ajoutaient, non moins à tort, qu'une cause étant posée, il est nécessaire que son effet suive. Cela n'est pas rigoureux; car il n'est nulle cause naturelle qui ne puisse être empêchée, aucune ne dominant toutes les conditions où tombe son acte. Et ce qui est vrai de chacune est vrai de toutes prises ensemble; car même ainsi intégrées, elles n'épuisent pas le réel; la matière, principe d'individuation, leur échappe pour une part, demeurant variable sous toutes les déterminations qu'elles y impriment. Dès lors, nulle certitude immanente au monde n'englobe tous les effets qui s'y produisent; nul pronostic n'est sûr, même

1. *De Fato*, art. 2, 3 et 4; III *C. Gentes*, c. LXXXIV, *in fine;* LXXXV, *in fine:* CLIV, *med.;* Q. V, *De Verit.*, art. 10, *corp. et arg.*, 7 *cum resp.* Iª pars, q. CXV, art. 4, ad 3m.

2. *De Fato*, art. 3.

3. Cf. *adhuc* Iª pars, q. LXXXVI, art. 3.

procédant d'une science achevée, s'il a rapport aux flux et aux reflux qui ont pour siège la matière.

Les assertions actuelles des déterministes, qui prétendent envelopper dans la formule du monde « même le nom du masque de fer » sont repoussées par là doublement : à cause du libre arbitre ; à cause de la part d'indéterminisme, d'inintelligibilité que le mélange de la puissance et de l'acte occasionne dans la nature.

Enfin, si nous rattachons le *fatum* à l'idée de providence, voici ce que nous devons dire. Ce qui a lieu accidentellement dans le monde, soit par le fait du libre arbitre, soit en raison de l'indétermination de la matière, dépend d'une cause transcendante qui le préordonne, et que nous appelons la Providence. Tullius et d'autres ont eu le tort de nier le *fatum* ainsi compris[1]. On les a réfutés plus haut en essayant de lever leurs scrupules[2].

Le fond de leur illusion consiste à n'avoir pas saisi la transcendance. Ils n'ont pas vu que le problème de Dieu consiste à rechercher une source de l'être en tant que tel, et par conséquent de l'être quant à toutes ses différences, le contingent et le nécessaire compris. Leur Dieu, s'ils le posèrent, n'était qu'un démiurge ; il empruntait sa notion aux *catégories*, comme saint Augustin raconte qu'à ses yeux de jeune philosophe, Dieu empruntait sa substance à je ne sais quelle matière pure. Dès lors, mêlé au complexus des causes, il subissait leurs conditions, et s'il n'agissait pas, l'homme ou la nature restaient à leur spontanéité naturelle ; mais s'il agissait, son efficience souveraine primait tout ; il n'y avait plus, sous lui, ni liberté ni contingence. Ce dilemme établi, chacun, selon son humeur et selon la face des choses qui le frappait, ou accordait ou refusait cette divine action, et ceux qui l'accordaient tombaient dans le fatalisme ; ceux qui la niaient dans le naturalisme. Mais notre Dieu est d'autre essence. Il est

1. Ia pars, q. CXVI, art. 1 ; *Quodl.*, XII, q. III, art. 4

2. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, q.

la cause de l'être, et n'y est pas mêlé; il est supérieur aux catégories, supérieur aux transcendantaux parmi lesquels le contingent et le nécessaire se rangent. Toute condition du réel est sous sa dépendance, sans qu'il y trouble rien de ce qu'au contraire il donne. Au contingent il a préparé les causes contingentes, au nécessaire les nécessaires. L'indétermination de la matière vient de lui; elle est déterminée pour lui; non qu'il la voie déterminée, ce qui serait une erreur; non qu'il la fasse déterminée, ce qui serait violer sa nature; mais en ce que l'indétermination qu'elle affecte n'affecte point sa science et ne limite point son pouvoir; en ce que la part d'intelligibilité et de positivité qui lui manque n'est point un obstacle à qui domine ces différences : intelligible ou inintelligible, positif ou en pur devenir. Il n'y a qu'une chose que Dieu ne voie pas, que Dieu ne fasse pas, c'est ce qui n'est pas — encore voit-il et fait-il tout le *possible*, en tant qu'il est possible. Mais ce qui est, contingent ou non, libre ou non, en puissance ou en acte, c'est Dieu qui lui donne tout, en raison de quoi nous disons qu'il le contient et qu'il le juge; qu'il le pense, cela ne fût-il point en soi pensable; qu'il l'enveloppe de son intelligibilité transcendante et de son pouvoir, cela ne fût-il, en soi, ni intelligible ni matière possible d'action.

Et si l'on croit qu'il y a là une contradiction dans les termes, qu'on veuille bien se souvenir de la doctrine des noms divins, et de la nécessaire équivoque qu'ils contiennent[1]. Que Dieu pense l'impensable et qu'il pose le non positif, cela ne se pourrait point si ces mots appliqués à lui avaient le même sens qu'appliqués à nos objets. Mais leur sens n'est qu'analogique. La pensée de Dieu est supérieure à la pensée, et c'est pourquoi elle peut contenir ce que la nôtre trouve étranger à son ordre et inassimilable. La pensée humaine est fondée sur l'*acte;* ce qui est *puissance* lui échappe. Mais Dieu fonde la puissance et l'acte,

1. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, C. a.

et il contient en son essence super-intelligible soit l'intelligibilité de celui-ci, soit l'inintelligibilité de l'autre.

De même, Dieu, en créant le contingent, le détermine à être ; mais précisément parce qu'il est contingent, c'est à cela qu'il faut dire que Dieu le détermine. Il n'en devient donc pas nécessaire. Si l'on peut ainsi dire, Dieu le détermine à être indéterminé. Et ici encore, l'*analogie* sauve la contradiction apparente. La détermination créatrice étant relative à l'être en tant que tel, à l'être en sa plus haute généralité, n'y est pas elle-même comprise ; elle n'est donc pas affectée par nos modes ; elle n'implique donc, de soi, ni nécessité ni contingence au sens humain de ces termes. Elle laisse ces différences à ce qu'elles sont, à savoir des différences du créé, incapables d'être troublées par l'action transcendante qui, au contraire, les pose.

Mais ces choses ont été dites. Tout ce qu'il faut ajouter ici, c'est que rien ne s'oppose, si l'on regarde ainsi en Dieu la nature, à ce qu'on dise : Un destin la domine ; ce qui est contingent relativement aux causes créées et par suite contingent tout court[1], ne l'est plus, comparé à sa Cause nécessaire. Il en est comme de deux courriers qu'un commun maître envoie secrètement en un même lieu par des routes diverses. Quant à eux, leur rencontre est fortuite ; quant à lui, elle est ordonnée et voulue[2]. On sait maintenant jusqu'à quelle profondeur cet exemple porte.

C'est donc là le divin Destin. Seulement, c'est un destin qui n'en est pas un au sens antique, et c'est pourquoi les Pères de l'Église ont généralement repoussé ce terme[3]. C'est un destin qui n'enlève aucune destinée à elle-même ; c'est un *fatum* qui ne rend rien fatal. Ici encore il faut se reporter à la partielle équivoque des termes ; je veux dire à l'*analogie*, dont la notion domine toute science du divin, et, par suite, se retrouve au fond de tout.

1. Iª pars, q. XIV, art. 13, ad 3m ; q. XVI, *De Malo*, art. 7, d. 15.
2. Iª pars, q. CXVI, art. 1 ; q. XXII, art. 2, ad 1m.
3. *Ibid.*

LIVRE V

LA VIE ET LA PENSÉE

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE GÉNÉRALE DE LA VIE

Saint Thomas n'est pas un naturaliste ; mais sa curiosité universelle et le sens profond de la solidarité de toutes les parties de la science lui ont suggéré des recherches d'où sont sorties, en ce qui concerne l'étude de la vie, des notions de tout premier ordre. On verra que sur plus d'un point il a devancé les plus récentes conceptions, et s'est trouvé en garde contre des illusions qui, presque fatales à son époque, ont entraîné de nos jours des philosophes avertis cependant par les progrès de la science expérimentale.

Sa méthode générale n'est pas l'introspection. Son point de départ est tout physique ; il correspond à la doctrine : *Omnis cognitio a sensu*. Le vivant est un corps naturel d'une certaine espèce : on cherche d'abord ce qu'est le corps naturel, et, de là, on vient aux conditions qu'il revêt dans le vivant. Si après cela un vivant se fait voir doué d'une fonction qui dépasse les pouvoirs du corps naturel, on étudiera cette fonction à part, sans oublier son point d'attache. Le traité de l'âme intellectuelle représentera ainsi comme une fuite tangentielle ; mais ce sera en fonction du cercle que, par la double méthode de similitude et de différence, on en établira la notion.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'étude des

substances séparées et celle de Dieu ne sont que le prolongement de cette recherche, dont l'élégante unité frappera tout penseur.

Il s'agit, au fond de tout cela, de la *matière* et de la *forme*, de la *puissance* et de l'*acte*, dont l'ascension ontologique s'établit entre deux extrêmes : l'indéterminé par absence d'acte; l'indéterminé par absence de limitation potentielle. De telle sorte que la science, qui est fondée sur l'acte, s'établit elle-même entre deux limites : l'inconnaissable par néant et l'inconnaissable par plénitude.

Ce procédé objectif est, au fond, celui de toute la philosophie antique. Est-il mauvais? Oui, au point de vue de l'idéalisme et des doctrines qui en procèdent; non, au point de vue du réalisme relatif auquel s'est attaché saint Thomas. C'est donc la théorie de la connaissance, et, par là, toute la philosophie, qui seraient ici en cause.

Avouons toutefois que l'introspection devait avoir, en toute hypothèse, sa très grande part. Quand on a l'étrange fortune de porter en soi-même l'objet de son étude, il serait curieux de s'obstiner à ne regarder jamais que du dehors. Saint Thomas ne mérite-t-il point ce reproche, je ne saurais le dire. Il a subi la pression du temps. Il observe au dedans, mais pour ainsi dire le moins possible. L'homme est pour lui un *objet*, qu'il construit en fonction des autres objets. A de rares intervalles seulement, il s'en réfère proprement au *sujet* et aux données relatives à lui que nous fournissent les phénomènes de conscience.

Quoi qu'il en soit, voici, dans sa doctrine, à quelles amorces le problème de la vie se rattache.

Toute existence, dans tous les ordres, se manifeste par l'action; le bien est « diffusif de soi »; l'être est dynamogénique. Mais l'être, se trouvant réalisé dans les natures en des formes diverses, implique aussi diverses formes d'action. Or, relativement à notre problème, deux cas fondamentaux doivent être envisagés. Il est des actions dont le sujet est autre que l'agent; il en est qui sont reçues dans l'agent

même ; non pas comme tel, évidemment ; car à parler avec précision, rien ne peut *se* mouvoir, l'agir et le pâtir impliquant l'un affirmation, l'autre négation d'acte. Mais on veut dire que certains êtres sont doués d'une multiplicité qui leur permet d'être à la fois agents et patients sous divers rapports, et l'on dit alors qu'ils se meuvent eux-mêmes ; on dit qu'il sont vivants.

Il est nécessaire, d'ailleurs, d'écarter ici une équivoque.

Tous les êtres semblent doués, à certains égards, de cette autonomie de mouvement qu'on dit être caractéristique de la vie. Tout corps est lourd ou léger ; or le corps lourd tombe, le corps léger monte sans intervention extérieure. Mais il n'y a là qu'une difficulté apparente. Les corps lourds se meuvent d'eux-mêmes, mais ils ne sont pas mus *par* eux-mêmes : *moventur seipsis, sed non a seipsis*[1]. L'engendrant, qui leur a donné leur nature, est cause propre du mouvement que manifeste cette nature ; car à vrai dire, ce mouvement n'est pour eux qu'un complément de génération, le corps qui se meut ainsi s'efforçant vers sa disposition naturelle[2]. Dès que celle-ci est obtenue, le mouvement cesse, et puisqu'il n'y a pas lieu, pour le sujet, de faire face à des circonstances intérieures, ni de suivre un plan de développement défini, la nature ne l'a doué d'aucun pouvoir d'action sur lui-même ; il ne *se* meut pas.

Le vivant, au contraire, tout en se trouvant dans le même cas que le *grave* en ce qu'il reçoit d'un autre sa nature et conséquemment les tendances fondamentales qu'elle implique, le vivant, dis-je, a ceci de particulier que les tendances reçues sont relatives à un plan de développement qu'il devra réaliser par ses moyens propres. Il devra, de lui-même, orienter ces tendances vers des applications particulières, de la même façon qu'un principe s'applique à des conséquences par l'intercalation de mineures successives. La plante procède ainsi en ce qu'elle assimile, et, par ce

1. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1.
2. Iª pars, q. XVIII, art. 1, ad 2m ; Cf. *supra*, liv. IV, ch. I, B. a.

moyen, évolue et réalise, par un travail dont elle est l'ouvrier, le plan qu'exprime sa nature. L'animal fait cela même et quelque chose de plus; car il connaît, et par là fournit au travail qui s'opère en lui et par lui des ressources incomparablement supérieures. Enfin, l'animal raisonnable que nous sommes ajoute à ce qu'il participe de la bête et de la plante la faculté de juger ses fins, au lieu de seulement les atteindre sous l'impulsion de sa nature et des circonstances. Par là il domine ses objets, et, au lieu d'être simplement l'*agent* de ses destinées, comme la plante, ou d'en être l'arbitre inconscient, comme l'animal, il en a le *libre arbitre,* c'est-à-dire qu'il n'obéit fatalement qu'à sa nature foncière, et que, dans le domaine laissé aux ébats de cette nature, il peut choisir sa destinée au lieu de la subir.

Il est certain que cette idée générale de la vie n'a rien à craindre de l'expérience savante; elle pourra seulement s'y compléter et s'y préciser. Pour nous comme pour saint Thomas, l'être vivant est bien celui « qui se meut lui-même », c'est-à-dire qui a la propriété de parcourir un cycle de changements définis, par des moyens que détermine sa nature propre. Ce qui est dit des *graves*, bien que faux dans la forme de précision qu'on lui donne, est vrai relativement au problème présent, et l'opposition établie, au point de vue action, entre vivants et non vivants reste inattaquable.

Il n'y a plus à dire, après cela, comment, dans le système thomiste, devront, en général, s'expliquer la formation, la conservation et l'évolution générale du vivant. Faire de celui-ci, avec les anciens ou les nouveaux « naturalistes » le résultat d'un concours accidentel de forces; un point de concentration fortuit et momentané d'activités générales sans lien, c'est ce qui n'est pas possible. La théorie des *formes* et celle de la finalité, qui lui est identique, s'y opposent. La nature est intelligible et réalise de l'intelligible; tout se fait, ici-bas, selon des plans; tout obéit, pour l'agir comme pour l'être, à des idées de réalisation, à des « idées directrices » immanentes.

Dans le vivant, l'idée-forme s'appelle *âme*, et l'âme explique tout, en ce que c'est elle qui marque la direction que prendra l'évolution vitale, la façon dont sera utilisée la collaboration du milieu, les manifestations internes et externes qui devront s'ensuivre.

Est-ce à dire qu'un certain *vitalisme*, fils d'un spiritualisme excessif, et d'après lequel l'âme envisagée seule serait à proprement parler le moteur du corps, représente la vérité thomiste ? Aucunement, et c'est ici que des précisions sont nécessaires.

Pour le vitalisme, il y a, dans le vivant, une *force* vitale particulière, qui collabore avec les activités physico-chimiques, les enveloppe, les contraint, au besoin les contredit et leur résiste. D'où la définition de Bichat : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », ce que Claude Bernard traduit : « La vie est l'ensemble des propriétés vitales qui résistent aux propriétés physiques. » Or l'expérience tend de plus en plus à établir que pas un des phénomènes de la vie organique, regardé de près et dans son essence particulière, n'est irréductible aux activités cosmiques. L'autonomie du mouvement extérieur n'est qu'une apparence grossière, qui se résout, à l'analyse, en phénomènes de désassimilation et d'actions mécaniques combinées. L'idée que l'âme soulève le bras et agite les jambes par une action propre est une idée de sauvage, pareille à celle qui faisait croire mues par un animal intérieur les premières locomotives entrevues aux pays barbares.

Quant à la nutrition, base de tout, il semble bien qu'elle ne soit, à titre exécutif, que le résultat de multiples combinaisons dont on aura prochainement la formule.

On dit : La cellule se nourrit et agit pour elle-même : donc il y a là une force spéciale. Conclusion excessive. « Pour elle-même » indique ici une finalité immanente, donc un principe immanent de cette finalité ; mais non pas une force exécutive spéciale. L'exécution s'explique ou pourra s'expliquer par les échanges d'actions physiques

et chimiques du milieu intérieur. Le succès de la méthode expérimentale appliquée aux vivants prouve, étant donné les moyens de cette méthode, que la vie a pour instruments exclusifs de son action les forces physico-chimiques.

Or, saint Thomas en est d'accord. A ses yeux, il y a dans tout individu vivant un principe substantiel qui en fait l'unité, la nature propre, et, par là, les propriétés et la loi évolutive. L'être ainsi constitué tendra par sa nature même à réaliser le cycle d'opérations que nous avons reconnu être la caractéristique de la vie ; mais ce par quoi il le réalisera, ce sont les *qualités élémentaires* dont le complexus spécial suit à la nature de ce *mixte*.

Qu'on se souvienne de la théorie générale du mixte[1].

Un mixte est une synthèse de substances évanouies comme telles dans l'unité nouvelle constituée, mais qui subsistent *virtuellement*, c'est-à-dire par la survivance, au sein de l'être nouveau, des propriétés de ses éléments, simplement « tempérées » par leur alliance, et orientées par la forme propre du mixte vers de nouvelles manifestations.

Cette théorie s'applique ici pleinement, et dans ses deux termes. L'âme n'est pas plus un moteur organisant par une action propre des éléments doués d'autonomie ontologique et fonctionnelle, que la forme du mixte n'est le moteur de soi-disant substances conservant en son sein une existence et une activité autonomes. Il y a unité réelle du vivant comme du mixte, et il y a multiplicité virtuelle du vivant comme du mixte. Tout, dans le vivant, est vital, même ce qui paraît ne résulter que d'une action réciproque d'éléments laissés à eux-mêmes, et tout, dans le vivant, est le résultat de vertus élémentaires, même ce qu'on voudrait appeler exclusivement vital. L'être vivant, comme le composé chimique, est lui-même dans toutes ses parties ; l'esprit ne le résout pas en d'*autres*, mais en lui-même doué de dispositions diverses. Tout ce qu'il s'assimile lui est réellement assimilé,

1. Cf. *supra*, l. IV, ch. I, A.

et non pas seulement soumis. L'aliment subit un renouvellement intime qui atteint aux profondeurs de sa substance, jusqu'à la division de la matière et de la forme (*usque ad materiam primam*), c'est-à-dire qu'il perd toute détermination ontologique et fonctionnelle qui lui soit réellement propre, pour se laisser envelopper dans un être et un fonctionnement supérieurs. Mais ce fonctionnement utilisera les déterminations qualitatives laissées dans le mixte vivant par l'élaboration progressive de la matière, sous l'empire des précédentes formes.

Cette idée, si cohérente à l'ensemble du système, est en soi extrêmement profonde, et, j'ose le dire, extrêmement actuelle.

Les plus matérialistes d'une part, les cartésiens ou platoniciens attardés de l'autre y sont amenés malgré eux, tant l'évidence des faits contraint ceux que leur système de philosophie générale rendrait ici le plus hostiles.

Tout le monde en convient aujourd'hui plus ou moins explicitement, un composé chimique est une unité dont les radicaux sont tout autre chose, une fois englobés dans cette unité, qu'ils ne seraient à l'état de substances libres. Bien plus évidemment encore, un organisme est une unité, une substance déterminée en soi, non une colonie de cellules ou d'atomes.

Hors de là, nul ne saurait tenter une explication quelque peu plausible de ce fait que le vivant peut s'assimiler son milieu pour premièrement se développer ; deuxièmement réparer ses pertes, en se régénérant d'après les données d'un plan vital toujours identique ; troisièmement se reproduire avec ses caractères spécifiques et selon les lois de l'hérédité[1].

Or, de cette vérité saint Thomas a le sentiment profond. Il défend l'unité organique avec une vigueur inlassable contre les partisans de la *pluralité des formes*[2]. Il ne conçoit pas

1. Cf. Paul Vignon, *Revue de philosophie*, 1er juillet 1904; Le Dantec, *Hérédité*, p. 8, 17, 18.
2. Cf. *Opusc. de Pluralitate formarum ;* in II, *De Anima*, lect. I, *med.*

qu'il puisse y avoir, en un même être, plusieurs idées de nature travaillant chacune pour son compte, sans unité immanente, sans harmonie. Ce serait là une anarchie, ce ne serait pas un être. L'être est avant tout *idée*, étant surtout *forme*, acte ; la matière n'étant qu'une limite et comme un non-être mêlé à l'être. Il s'ensuit que toute substance où se fait voir l'unité d'idée, réalise l'unité d'être, et c'est donc que les éléments employés à la former perdent en lui leur autonomie ontologique. Ils deviennent vivant dans le vivant, chien dans le chien, homme dans l'homme. Mais, par ailleurs, saint Thomas ne cesse d'affirmer que si les manifestations vitales sont orientées par la forme vivante vers un but préfixé par elle, en tant qu'idée immanente, elles sont réalisées par la collaboration des propriétés élémentaires que le milieu intérieur du vivant nous révèle, avec, pour condition, le concours actif et passif du milieu extérieur.

Pour lui, dans l'organisme, tout se passe chimiquement comme s'il n'y avait point d'âme, et tout se passe vitalement comme s'il n'y avait point de chimie. La forme du lit, dit-il, empruntant un exemple d'Aristote, n'est pas attribuable à la scie, mais à l'art; et cependant, c'est la scie qui exécute. De même, l'assimilation, qui est le tout de l'animal, est à titre exécutif le résultat des qualités élémentaires, en particulier de la chaleur, mais elle n'en est pas moins attribuable à l'âme[1]. Celle-ci est l'art immanent qui oriente les opérations vitales ; ce n'est pas le mécanicien de Platon, ni l'esprit pur de Descartes, uni au corps on ne sait comment, pour opérer en commun avec lui un travail impossible à répartir.

Cette notion va d'ailleurs s'éclaircir par son application aux diverses phases de la vie animale, et tout d'abord à la génération.

1. In II, *De Anima*, lect. VIII, *in fine;* q. XIV, *De Verit.*, art. 5.

A. — LA GÉNÉRATION ANIMALE.

Nutrition et croissance.

Ceux qui pensent que l'âme organise par elle-même sa matière ; qu'elle assimile, qu'elle répare et qu'elle meut, sont portés logiquement à faire remonter ce travail jusqu'au moment de la première assimilation, de la première motion, qui est la génération elle-même. De là l'idée que le *semen* organisateur, dès sa jonction avec une matière, est doué d'une âme, et que c'est cette âme qui fabrique le corps. Or rien n'est plus éloigné de la pensée thomiste.

Dans le *semen* organisateur (nous dirions aujourd'hui dans l'ovule fécondé), il n'y a aucune âme, mais la *vertu* d'une âme, c'est-à-dire un complexus de propriétés dont l'âme de l'engendrant a fourni la formule; qui représente donc l'espèce; qui est « vertu de l'espèce » ; qui travaille pour son compte, et qui provoquera ainsi, de par l'âme initiale, l'éclosion d'une autre âme. Mais l'âme de l'engendré n'adviendra qu'avec la *disposition ultime;* car dans toute génération, la forme vient au bout de l'altération progressive qui lui donne sa matière propre. « Dans la génération, la forme n'a de causalité que par manière de fin. » C'est la « vertu de l'espèce » qui travaille dans le *semen;* mais cette vertu s'incarne en des pouvoirs élémentaires et n'a point par elle-même d'unité. C'est pourquoi, chacun des pouvoirs en question ne travaillant qu'à son œuvre propre, et leur collection n'ayant pas de principe immanent d'unité, on dit, selon la constante doctrine des formes, que ces pouvoirs, même collectivement pris, ne font point leur œuvre, mais l'œuvre de la substance d'où ils émanent, et, dans cette substance, l'œuvre de la forme, qui est *raison intelligible*, donc principe de toutes les finalités que poursuit l'être [1].

1. Q. III, *De Pot.*, art. 12.

C'est par là que s'expliquent, selon notre auteur, les générations par fissiparité. Car, dit-il, le degré d'organisation de certains vivants est assez restreint pour que nul organe en particulier ne soit indispensable à la vie de l'être, ou incapable d'être régénéré par la vie laissée aux autres organes. L'idée vitale se trouvant manifestée au complet ou équivalemment dans chacune des parties divisibles, séparer celles-ci, ce n'est point tuer, mais multiplier. L'âme, qui n'est autre chose que *l'idée immanente* de la vie, pourra donc passer de l'unité à la multiplicité, parce que, dès le début, en raison des conditions de son support, elle était multiple en puissance. Il en est, toute proportion gardée, comme du continu homogène, où la division multiplie numériquement la forme, l'idée de nature que représente celle-ci se trouvant réalisée désormais *en plusieurs*. En toutes choses, la division, si elle ne tue pas, multiplie[1].

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce cas, il reste que dans le système thomiste, la fabrication du corps n'est nullement, à titre exécutif, l'œuvre de l'âme. Celle-ci, acte du corps organisé, ne peut subsister qu'en lui, et elle est, en lui, le terme de la génération, non son principe. Quant à l'âme de l'engendrant, elle répond du travail comme le chef répond de la bataille dont il a fourni le plan; les soldats, c'est-à-dire, ici, les qualités des éléments mis en jeu par l'action génératrice, gardant l'honneur des réalisations et, par suite, la responsabilité du détail.

Que s'il en est ainsi de la génération proprement dite, il doit en être ainsi de la nutrition et de la croissance, qui sont aussi une génération d'un certain genre; car si le tissu vivant n'y est pas engendré directement et en soi, il est engendré dans le tissu préexistant qu'il régénère ou qu'il augmente (*aggeneratur*)[2]. De fait, saint Thomas explique la nutrition et la croissance par une *vertu de l'espèce* (*virtus speciei convertens*); mais cette vertu n'est

1. Q. III, *De Pot.*, art. 12, ad 5m.
2. In I, *De Gener. et corrupt.*, lect. XVII, n° 6.

point l'âme seule ; c'est la puissance assimilatrice du composé, laquelle se résout, à l'analyse, dans l'âme d'une part, en tant que celle-ci donne l'espèce et détermine par suite la finalité ; mais, d'autre part, dans les pouvoirs élémentaires qui exécutent, en ce qu'ils donnent lieu aux altérations qui aboutissent à cette transsubstantiation vitale. Ces pouvoirs, à eux seuls, ne feraient que le matériel de la besogne ; l'âme, à elle seule, n'en donnerait que le plan ; la synthèse *corps animé*, *âme incarnée* assimile véritablement, c'est-à-dire soumet à l'espèce, fait entrer sous l'idée vitale des éléments qui, pour s'incorporer, devront perdre, ainsi qu'on le disait, leur autonomie ontologique aussi bien que leur autonomie fonctionnelle.

On pourrait dire d'un mot : Dans la nutrition comme dans la génération, l'âme agit *par* les propriétés physico-chimiques ; les propriétés physico-chimiques agissent *selon* l'âme.

Inutile d'insister, le cas est le même[1]. Et ce n'est qu'en apparence aussi qu'il paraît différer, quand il s'agit non plus de génération ou d' « aggénération », de formation en un mot, mais de motion.

B. — COMMENT L'AME MEUT LE CORPS.

De même que l'âme, par elle-même, ne fabrique pas, ne répare pas le corps, l'âme, par elle-même, ne le meut pas. Saint Thomas dit toujours que l'âme meut le corps *par ses puissances,* et que ses puissances sont organiques, c'est-à-dire qu'elles ont pour moyen l'organisation, laquelle n'est autre chose que la synthèse élémentaire susdite[2].

Cette théorie, d'ailleurs, ressort nettement de sa philosophie générale. Si l'âme est forme, et si le corps, à son égard, a raison de matière, il est impossible que l'âme, envisagée seule, soit moteur. La forme n'a aucune action propre, à

1. Cf. *De Gen. et corrupt.*, *loc. cit.* ; q. XIV, *De Verit.*, art. 5.
2. Q. III, *De Pot.*, art. 11, *post med.*

moins qu'elle ne soit subsistante ; encore, dans ce cas, n'est-ce point en tant que telle qu'elle agit. La forme a pour rôle de constituer, non d'agir ; elle se repose en son sujet, bien qu'elle le constitue agissant [1], et quand l'action se produit, cette action doit être attribuée au composé, non à la forme [2]. Si donc on dit, comme on peut le dire en effet, que l'âme meut le corps, il faut l'entendre de l'âme incarnée ; ou, ce qui revient au même, du corps animé, du corps organisé dont l'âme est l'acte. Et cela équivaut à dire : L'âme est le principe par lequel le corps organisé sous sa loi se meut lui-même [3]. Le pouvoir moteur qui réside dans le vivant est donc, à titre exécutif, « la disposition même du mobile [4] », à savoir l'organisation, résultant des relations combinées des qualités élémentaires.

Dans plusieurs passages de ses œuvres, saint Thomas assigne comme raison de la différence qui existe entre vivants et non-vivants, au point de vue de la motion à exercer sur soi-même, que les non-vivants ont une organisation trop simple pour qu'une partie y puisse mouvoir l'autre. C'est donc que le principe de cette organisation, à savoir la forme, n'est point motrice par elle même ; elle est motrice par le composé, auquel elle communique l'acte, et c'est pourquoi les minéraux ont des mouvements d'ensemble, comme dans la gravité, mais non pas l'activité intérieure du vivant ni ses échanges [5].

Dans la question XXII, *De Veritate* (art. 3), on trouve distingués trois degrés des formes, relativement à la motion qu'elles peuvent exercer sur une matière. Les formes séparées appelées anges peuvent être moteurs proprement dits, parce que leur être se trouvant constitué en dehors et au-dessus de la matière, ils peuvent agir sur elle sans

1. Q. II, *De Verit.*, art. 14, *post med.*
2. 1ª pars, q. III, art. 8.
3. II. *C. Gentes*, c. LVII, nos 1 et 2 ; III, *De Pot.*, art. 11, arg. 18, 19, 20, *cum resp.*
4. *Loc. ult. cit.*, ad 20m.
5. Q. XXII, *De Verit.*, art. 3.

elle : l'action, en effet, suit l'être (*operari sequitur esse*). Les formes tout à fait matérielles, comme celles des substances inanimées, ne meuvent point du tout, n'ayant pas d'autonomie entitative, donc point d'autonomie fonctionnelle, et par ailleurs, en raison de la simplicité de leur matière, n'ayant pas de succédané organique. Entre les deux, se trouvent des substances intermédiaires, en lesquelles la forme n'est pas moteur par elle-même, puisque par elle-même, en tant que forme unie à une matière, elle n'*est* point ; mais la forme meut ici par les puissances du composé auquel elle communique sa nature, dont elle est l'acte un et multiple, responsable, par conséquent, des échanges et des mouvements divers qui en résultent.

On est averti par là du sens qu'il faudra accorder à cette affirmation souvent reprise, à savoir que les qualités élémentaires sont, dans le travail vital, l'*instrument* de l'âme. Il ne faut pas comprendre anthropomorphiquement, comme si l'âme était le maçon, les qualités élémentaires la truelle. Il n'y a là qu'une cause, puisqu'il n'y a qu'un seul être. La cause, c'est le composé organisé et animé qui se meut lui-même. Seulement, puisqu'en celui-ci se révèle une multiplicité de pouvoirs, il y a lieu de se demander ce qui est premier, et l'on dit : L'âme est première, le reste est dépendant ; l'âme est source des effets en tant que principe de la nature participée en commun par les éléments assimilés ; ceux-ci, à leur tour, expliquent les effets quant à leurs conditions prochaines.

A vrai dire, cette question tant de fois posée et le plus souvent si mal résolue : Comment l'âme s'unit-elle au corps pour le mouvoir, n'a été mal résolue et mal posée que parce qu'au fond elle ne se pose point. Ceux qui considèrent le corps et l'âme comme deux choses, et qui se rendent compte combien ces deux choses, à supposer qu'elles soient telles, doivent être disparates, ceux-là peuvent se demander anxieusement : Comment l'âme peut-elle s'unir au corps et peut-elle le mouvoir ? Mais une fois bien com-

pris que l'âme est forme du corps, et que « c'est la même chose, pour le corps, d'avoir une âme que pour la matière de ce corps d'être en acte[1] », la question ne se pose pas plus de leur union que de l'union de la cire à la figure qu'elle affecte[2]. Et il en est de même, proportionnellement, de la motion. Car s'il y a réellement unité de l'âme et du corps, comme de la puissance et de l'acte, il n'y a plus à rechercher comment cette chose : l'âme, meut cette autre chose : le corps; mais comment le corps animé se meut lui-même selon ses diverses parties, ou comment se solidarisent ses diverses fonctions, et cette question est toute différente.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'au sein d'une substance une, bien que virtuellement multiple, toute modification sur un point entraîne une modification sur les autres, et ce, sans nulle intervention nouvelle, par le simple effet de la loi intérieure qui régit l'être, comme par l'effet d'une loi de nature le corps lourd tombe, sans qu'il soit besoin d'en chercher une explication mécanique.

La différence entre les deux cas consiste en ce que la loi de chute du corps est simple, tandis que la loi d'un vivant est multiple comme lui, d'où la possibilité d'explications psychologiques et physiologiques par lesquelles les phénomènes complexes observés dans le vivant sont rattachés soit à des phénomènes de même ordre, mais plus simples; soit aux phénomènes du monde inorganique. Seulement, de la même manière que les substances inorganiques ou organiques incorporées au vivant deviennent *lui* et perdent leur autonomie entitative : ainsi la loi qui les régissait cesse d'être leur loi pour se ranger sous la loi plus ample de l'*idée-âme*. Celle-ci en est donc maîtresse comme de soi, et si sa nature donne lieu à des manifestations d'ordre à part : telles la sensation, l'appétition, la pensée et la vo-

1. In II, *De Anima*, lect I, *in fine*.
2. *Ibid.* Il va de soi qu'il est ici parlé de l'âme pour autant qu'elle est forme du corps, en abstrayant de son émergence spirituelle.

lonté chez l'homme, il n'y aura pas lieu de s'étonner du retentissement de ces fonctions sur les inter-actions organiques, ni par suite sur les mouvements qui les traduisent. La faculté connaissante modifiée, l'appétit modifié, le corps et ses mouvements se modifient, de même qu'a lieu la réciproque [1]. Il y a là corrélation interne, harmonie préétablie dans l' « axiome » immanent appelé âme. Nul besoin de recourir à je ne sais quelle motion d'une âme démiurge.

L'action de l'âme est immanente au composé, et elle n'est donc pas, à proprement parler, action de l'âme, mais action du composé sur lui-même (*actiones sunt suppositorum*).

Je suis *un*, pourrais-je dire, et j'ai pouvoir par mon âme sur mon corps parce que je suis mon corps, de même que j'ai pouvoir par mon corps sur mon âme parce que je suis mon âme. Je puis par moi sur moi, et cette réciprocité d'action immanente n'est que ma propre évolution comme substance mixte; il n'y a là aucun *dehors*, donc nul besoin de chercher des portes par où l'action de l'âme pourrait entrer dans le corps, ou celle du corps dans l'âme. Si notre âme est dite nous mouvoir, c'est parce que de l'action que nous avons sur nous-mêmes, c'est elle qui est le principe [2].

Par là se résoudrait une difficulté qu'on a crue considérable et qui, dans l'hypothèse thomiste, est nulle.

Comment, dit-on, la motion de l'âme sur le corps, et en particulier l'action du libre arbitre, se concilie-t-elle avec le principe de la conservation de l'énergie? Pour que l'âme meuve le corps, ne fût-ce qu'en vue d'imprimer une direction nouvelle à ses énergies, il faut qu'elle y ajoute de l'énergie : une *composante*, au moins, est nécessaire. Mais que signifie cette question, quand il est décidé que le composé vivant est *un*; que l'âme lui donne sa loi, et qu'ainsi toutes les énergies que manifeste le corps lui appartiennent? L'âme, en tant que distincte du corps, n'est pas source de force; mais qu'en a-t-elle besoin, puisque, en fait, elle n'est pas dis-

1. Q. XXVI, *De Verit.*, art. 3, *corp.*, et ad 11^m^.
2. Cf. in II, *De Anima*, lect. VII, *in fine*.

tincte (*non est quid diversum secundum esse*[1]). Il se peut que l'âme soit indépendante du corps en quelque chose, et c'est le cas de l'âme intellectuelle; mais en aucune façon le corps n'est indépendant de l'âme; l'âme le possède à plein, lui et ses pouvoirs, puisqu'elle lui communique son être, le définit et l'oriente vers ses finalités propres.

On agit selon ce qu'on est : si le corps est par l'âme, comme par son *acte*, comment l'action du corps ne serait-elle pas selon l'âme? Si l'âme modifie ses finalités par la connaissance[2], comment l'orientation des pouvoirs du corps, dont tout le rôle est de réaliser ces finalités, n'en serait-elle pas modifiée *par là même?* Il n'est besoin de composante qu'à l'égard d'un système autonome, dont la loi ne se laisse pas vaincre. Mais la loi du corps, c'est l'âme. Modifiez l'âme, vous modifiez le code vital, et par cela seul, sans nulle force nouvelle introduite, la route que prennent les phénomènes de la vie sera changée.

Dès lors, il n'est plus question de création de force; il n'y a toujours que transformation. Le corps animé se meut lui-même, et il se meut dans les conditions attribuées à tout mobile, en étant mû d'abord (1re *voie*). Le dehors presse sur lui, l'envahit, l'influence de mille manières. Par exemple, les organes des sens sont mus par le milieu, et, dans le vivant, cette motion se transforme en mouvements d'autres espèces[3]. Au point de vue mécanique, le corps organisé n'est donc qu'un point de concentration de forces; l'âme n'y *crée* rien, et, à son travail, une création de ce genre n'est nullement nécessaire.

Somme toute, dans cette théorie, l'âme est envisagée comme un art interne, comme une idée active, mais non point active par elle-même, non plus que l'idée de l'horloger, à supposer qu'elle fût immanente à l'horloge, n'y agirait néanmoins par elle-même : elle agirait par les proprié-

1. II *C. Gentes*, c. LVII, n° 1.
2. Cf. *infra*, livre VI, ch. I, *init*, et ch. III, A.
3. Q. III, *De Pot.*, art. 11, arg. 19, *cum resp.*

tés physiques et mécaniques des rouages, des poids, des ressorts et du balancier. Ainsi l'âme agit par les propriétés du composé organique; mais la finalité est fournie par elle; la motion efficiente vient d'elle aussi en tant que principe de l'agir afférent à l'être[1]. C'est donc elle, dans le vivant, qui est à la base de tout, qui explique tout, et d'une certaine manière fait tout.

On avouera qu'une telle doctrine est étrangement compréhensive et profonde. Elle passe entre les difficultés métaphysiques accumulées par le matérialisme, et les difficultés physiques créées par le platonisme ou le cartésianisme. Claude Bernard disait qu'en philosophie naturelle, cette classification de doctrines : matérialisme et spiritualisme, a vieilli. C'est vrai, et la synthèse de ce qu'il y a de sain dans les deux formes antagonistes ne serait-elle pas fournie par les larges et pénétrantes conceptions dont nous traçons le schéma?

1. In II *Phys.*, lect. VII, *in fine*.

CHAPITRE II

L'IDÉE GÉNÉRALE DE LA CONNAISSANCE

Quand on jette un regard sur l'ensemble des êtres animés, on s'aperçoit qu'ils se répartissent en quatre groupes : Ceux qui se nourrissent seulement; ceux qui se nourrissent et sentent; ceux qui se nourrissent, sentent et se meuvent selon le lieu; enfin ceux en qui la pensée se manifeste.

De la nutrition, nous n'avons plus rien à dire au point de vue de notre exposé sommaire; de la locomotion, moins encore. Restent la sensation et l'intellection. Mais puisque l'une et l'autre s'unissent dans la commune notion de *connaissance,* c'est celle-ci qu'il faut tout d'abord éclaircir.

L'idée la plus générale de la connaissance consiste dans l'extension d'un être au delà de lui-même, en vue de participer à la nature d'autrui et de la vivre. « Les connaissants se distinguent des non-connaissants en ce que ceux-ci n'ont que leur forme propre; mais le connaissant est capable de participer à la forme d'une chose étrangère; d'où il suit que la nature du non-connaissant est plus limitée, plus restreinte; la nature des connaissants est plus ample, plus étendue; c'est pourquoi Aristote a dit que l'âme est d'une certaine manière toutes choses [1]. » Dès le début, saint Thomas pose ainsi la question du connaître sur son véritable terrain, qui est celui de l'*être*. Mille équivoques s'introduisent dans les discussions relatives à ce problème, du fait de l'anthro-

1. Iª pars, q. XIV, art. 1.

pomorphisme naïf qui ne voit ici qu'un *apparaître*, comme si l'apparaître, qu'on en situe l'objet au dehors ou au dedans, signifiait quelque chose sans l'être. Juger ainsi, c'est se donner ce qui est en question. L'objet *présent* et comme posant, au dedans ou au dehors, devant la puissance de connaître, cela n'explique rien[1]; il y faut une *entrée*, c'est-à-dire, ici, une synthèse de natures, ainsi que les Anciens « *quasi a longe divinantes* » l'avaient compris depuis Empédocle[2]. Le connaître est un mode d'être. Il faut que le connaissant soit d'abord pétrissable en cette forme; ensuite, qu'il soit pétri. Par quoi? Évidemment par son objet, et par conséquent selon lui, et, en ce sens, à sa ressemblance. « L'âme est comme transformée en la chose, et ce, par communication de la forme, selon laquelle agit tout ce qui agit[3]. » Il y a déjà dans cette phrase toute une théorie de la connaissance.

Nous savons que l'être est dynamogénique; que le bien est « diffusif de soi »; que la forme, l'acte, d'où l'être tire sa positivité intelligible, tend à se communiquer, de même que la *puissance* tend à recevoir, et qu'ainsi l'unité dans le meilleur tend à s'établir, en raison de la fraternité universelle née de cette origination commune : la participation de l'Acte Pur. Telle est la formule la plus générale de l'activité réciproque des êtres. Mais à l'invasion de l'acte, les conditions de la matière imposent des exigences. L'acte se communique *ad modum recipientis*. D'où les lois diverses qui règlent l'assimilation du patient à l'agent dans tous les ordres. Or il est des cas où le patient est à l'acte qu'il s'agit de communiquer dans la même proportion que l'agent lui-même; alors il va de soi que l'acte sera reçu dans le premier tel qu'il subsiste dans le second; tel, dis-je, soit spécifiquement, comme dans les actions *univoques*, soit au

1. Q. VIII, *De Verit.*, art. 6.
2. In I, *De Anima*, lect. IV, *init*; lect. XII, *init*.
3. *De Natura Verbi intellectus;* Iª pars, q. LXXXV, art. 2. Et ideo dicendum...

moins génériquement, comme dans les autres actions naturelles[1].

La matière donne le genre : c'est donc matériellement qu'en ce dernier cas la forme sera reçue; elle s'y trouvera liée à une matière dont elle sera l'acte incommunicable, comme elle l'était par rapport à son sujet propre, la matière étant principe d'individuation[2]. Et, en tout cela, rien ne répond aux réquisits de la connaissance. Celle-ci, en effet, de quelque façon qu'on la conçoive, doit se prêter à cette condition qu'un être, sans cesser d'être soi, devienne pourtant les autres. Or s'il recevait en soi l'être d'autrui en nature propre, il en perdrait le sien, et si c'était un être matériel, il changerait d'espèce; si c'était un être spirituel, il changerait même de genre. Pour qu'il y ait connaissance et non pas changement substantiel, il faut de toute nécessité supposer qu'il y a, pour l'acte du connu, deux façons de se communiquer, et corrélativement, de la part du patient, deux façons de recevoir l'acte.

D'où le recours imposé à une distinction capitale déjà énoncée, celle qui classe en deux ordres l'*actus imperfecti*, acte qui constitue le sujet en sa nature propre, et l'*actus perfecti*, qui enrichit le sujet constitué, par l'adjonction d'un deuxième degré d'acte. L'acte de connaissance est *actus perfecti*, et il est bien évident que l'exposant ainsi ajouté au radical des natures connaissantes constitue un ordre nouveau, analogue à ceux que crée dans la quantité une dimension nouvelle. Le plan est transcendant à la ligne et le solide au plan, bien qu'ils procèdent l'un de l'autre : ainsi l'être de connaissance (*esse intentionale*) est transcendant à l'être de nature (*esse naturale*), bien qu'il s'y greffe[3]. Nous arrivons ainsi à poser un mystère; mais on ne pourrait le fuir qu'en refusant les données du problème, et en mutilant l'homme.

1. Cf. *supra*, l. IV, ch. I. A. c.
2. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III. C.
3. Cf. II, *De Anima*, lect. XXIV; Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III. K.

D'ailleurs, ce mystère, en se rapprochant d'un autre, peut y trouver quelque lumière. Puisque le connaître est un mode d'être, son éclosion en nous doit se concevoir à la façon d'un *fieri*, et l'analyse du *fieri* doit lui être proportionnellement applicable. La puissance et l'acte, la matière et la forme, feront donc ici retour. Ce qui ne connaissait point et qui connaît passe pour autant de la puissance à l'acte, et une puissance de connaître qui passe à l'acte, c'est quelque chose d'analogue à une matière qui reçoit une forme. De même que la matière première est une pure puissance, définie uniquement comme telle et sans aucun acte, afin qu'elle soit apte à les recevoir tous : ainsi, avant le connaître, la puissance connaissante est, comme telle, *tabula rasa,* et définie uniquement en tant que puissance.

La différence, c'est que cette puissance a un sujet, au lieu d'être premier sujet ; elle est *potentia perfecti ad optimum*, l'optimum étant ici une extension d'être, réalisée par participation à des formes d'abord étrangères. Quant au principe déterminateur, c'est, dans le cas du *fieri*, la forme substantielle ou accidentelle ; ici, ce sera la forme de second degré appelée *species*.

Toute la difficulté consiste donc, dans ce système, à rapprocher sans les confondre la réalité extérieure, qui doit entrer en nous et être nous sans sortir d'elle-même, et la représentation intérieure, qui doit rester en nous et être nous, tout en nous transportant au dehors. En d'autres termes, le principe de la connaissance doit être à la fois sujet et objet, synthétiser le moi et le non-moi, faire un seul tout de l'univers et de l'homme qui le contemple ou en éprouve les *passions*, sans que d'ailleurs la synthèse obtenue aboutisse à une sorte de composé qui ne serait ni le connaissant ni le connu, ainsi que nous savons qu'il advient par l'union de la matière à une forme, dans la génération corporelle. La matière est *nullius;* l'intellect ou le sens sont puissance d'un être défini et constitué : c'est

celui-ci qui doit bénéficier de la synthèse. L'intellect ou le sens devront devenir l'objet, et par là le sujet sera connaissant, sans être tenu de devenir l'objet. Il absorbera et ne sera point absorbé ; il s'assimilera le monde, au lieu d'aller s'y perdre en se quittant.

Voici un passage de Fichte qui donne un sentiment très vif de cette condition, et qui, par là, peut servir à éclairer la thèse thomiste. « Comment une science des choses peut-elle être possible, du moment que la chose s'ignore elle-même? Comment moi, qui ne suis pas du tout la chose; qui ne suis pas une modification de la chose, puisque les modifications de la chose ne peuvent apparaître que dans le cercle même de l'existence de la chose, et non pas dans le cercle de ma propre existence : comment moi, dis-je, puis-je avoir conscience de la chose? Par quel moyen la chose vient-elle à moi? Où est le lien entre moi, le sujet qui sais, ce que je sais, et la chose elle-même? Quand je suis moi-même ce que je sais, il n'y a pas de difficulté. Je me connais, simplement parce que je suis un être intelligible. Je sais ce que je suis parce que je le suis... Je n'ai aucun besoin d'un lien étranger entre le sujet et l'objet : ma propre nature est ce lien ; c'est moi qui suis en même temps le sujet et l'objet. Or, cette subjectivité objective, cette objectivité subjective, cette identité de l'objet de la science avec celui qui possède la science, c'est précisément cela que j'entends signifier par cette expression : *moi*[1]. »

La doctrine thomiste part du même point de vue que Fichte, en ce qu'elle reconnaît la nécessité de rattacher le connaître à l'être. On ne connaît que ce que l'on est : saint Thomas accepte pleinement cet axiome. Il s'agira de savoir s'il n'y a pas plusieurs façons d'*être* quelque chose. Or le fait de la connaissance nous révèle précisément une multiplicité dans les manifestations du fond de l'être. Le fond de

1. *Destination de l'Homme*, trad. Barchou de Penhoen, p. 160.

l'être est *idée*, et l'idée peut se réaliser non pas seulement dans une matière; mais aussi, sous certaines conditions, dans un sujet constitué, et précisément, la condition fondamentale de cette réalisation au deuxième degré sera l'immatérialité aussi grande que possible du sujet que l'on envisage; car c'est la matière qui réduit la forme, qui la *finit*, qui l'individualise, et puisque la connaissance consiste dans une extension compréhensive qui fait dépasser à l'individu ce que Fichte appelle son « cercle d'existence », il faut que pour autant le pouvoir-limite de la matière s'écarte [1]. A cette condition, les « cercles d'existence » pourront arriver à coïncider en un terme commun, à savoir l'*idée* participée : ici sous forme *naturelle* pour constituer un être, là sous forme *intentionnelle* pour le recréer, le repétrir à l'image d'autrui.

Par quel moyen la chose vient-elle à moi? demandait Fichte. Réponse thomiste : Par la forme idéale dont elle est l'incarnation, et dont, sous son influence, je deviendrai le sujet. La matière de la chose est en acte d'idée, et c'est ce qui la fait être ce qu'elle est : or la chose que je suis et qui est aussi en acte d'idée pour être, est de plus en pouvoir d'idée pour connaître, c'est-à-dire pour être autrui sans cesser d'être elle-même, en participant à l'idéalité incarnée en autrui.

L'idéalisme réaliste de saint Thomas se découvre ici à plein, et l'on voit comment, dans sa pensée, se réalise sans paradoxe l'*objectivité subjective* et la *subjectivité objective* de Fichte. Nous sommes sujet *naturellement* et objet *intentionnellement*, c'est-à-dire sujet au premier degré de réalisation de l'idée-être; objet au deuxième degré de cette réalisation, grâce auquel nous nous étendons au delà de nous (*in-tendere*, d'où *intentio* et *intentionalis*) pour participer à l'être des autres; à leur être, dis-je, non en tant qu'ils sont sujet, ce qui serait nous confondre avec

1. Iª pars., q. XIV, art. 1.

eux, mais en tant qu'ils sont idée, et que tout être en pouvoir d'idée peut donc les recevoir sous ce rapport, et les vivre[1]. Saint Thomas dit sans cesse qu'il y a quelque chose dans les êtres par quoi ils nous sont connaissables, à savoir une fraternité entre eux et nous en tant que nous sommes connaissants. Il en conclut hardiment avec Aristote[2] que tout ayant ainsi *naturellement* rapport à la connaissance, à parler universellement, s'il n'y avait pas de *sujet*, il n'y aurait pas non plus d'*objet*. Ces deux termes s'impliquent, comme exprimant deux faces d'une même réalité transcendante. La cognoscibilité de toutes choses leur vient de ce qu'elles procèdent du connaissant suprême et qu'elles ne sont que sa pensée posée dans l'être (*scientia Dei est causa rerum*)[3]. Elles existent par leur *forme*, c'est-à-dire par une idée qu'elles sont chargées de manifester. Or, à cette condition d'être issues d'une pensée et formées non seulement *par elle*, mais d'*elle*, suit leur cognoscibilité pour nous, en ce que, par un contact indicible, par une synthèse de ces *idées-êtres*, le sujet arrivera à connaître l'objet en devenant lui et soi tout ensemble.

Ce que saint Thomas rejette, c'est la nécessité prétendue, pour le connaissant, d'être *en nature propre* ce qu'il doit connaître. La puissance et l'acte l'exonèrent de cette supposition, qui a jeté Fichte dans le paradoxe du *moi absolu*. Il la conserve d'ailleurs pour un cas, à savoir celui où le connaissant étant forme pure, se trouve appartenir à l'ordre idéal par lui-même, et peut donc se connaître immédiatement. Un tel être peut dire en effet : « Je sais ce que je suis parce que je le suis. » C'est le cas des intelligences séparées[4]; c'est *a fortiori* le cas de Dieu[5]. Mais hors ce cas, qui n'est plus en cause pour nous, il faut

1. Iª pars, q. LXXXIV, art. 1.
2. In IV *Phys.*, lect. XXIII.
3. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III. K. b.
4. Iª pars, q. LVI, art. 1.
5. Cf. *supra*, t. I, l.. II, ch. III. K.

maintenir la distinction foncière des *sujets* et des *objets*, ce qui n'empêche aucunement de les mettre en synthèse sous un certain rapport, à savoir dans cet acte second par lequel le connaissant, tout en demeurant soi, participe à l'idée incarnée dans un autre. C'est en ce sens que saint Thomas dit toujours avec Aristote : Dans le fait de la connaissance, le sujet en acte et l'objet en acte sont identiques. Averroès avait insisté en disant qu'ils sont plus *un* que la matière et la forme dans la substance[1]. Saint Thomas y applaudit ; car la matière n'est point la forme ; elle constitue avec elle un troisième, tandis que la puissance connaissante, comme telle, devient réellement la chose en tant que celle-ci est connaissable ; c'est-à-dire que l'idée de réalisation qui est incarnée ici, est participée là. Et comme l'être est avant tout idée, forme, acte, raison, il y a donc là unité dans l'être en sa plus haute acception, (ἐνέργεια, εἶδος), en ne réservant que la *manière d'être* (τὸ εἶναι), qui tient aux conditions matérielles.

A cause de cela, en Dieu, où les conditions matérielles n'ont plus cours ; où l'essence et son acte d'être sont identiques, l'unité du sujet et de l'objet sera parfaite. Dieu sera subjectivement son objet total, comme il sera objectivement son être total[2].

Peut-on opposer à ces conceptions quelque difficulté insurmontable ? Qu'est-ce qui peut empêcher qu'une *idée réelle* devienne la détermination spécifique d'une puissance appartenant à un être déjà constitué, aussi bien qu'elle devient la détermination d'une matière ? L'être en question sera matière sous ce rapport, voilà tout. Matière et forme ne sont-ils pas des termes relatifs, en même temps qu'ils désignent, aux deux bouts des relations, la puissance pure et l'acte pur ? Pour que la détermination dont on parle soit possible, il suffit que la constitution première de l'être envisagé ne le mure pas en soi, en épui-

1. In III, *De anima*, comment. V.
2. Ia pars., q. XIV, art. 5.

sant son pouvoir d'idée : soit qu'il se trouve individualisé à outrance par la domination de la matière, soit que, au contraire, il enveloppe toute idée et ne puisse donc rien recevoir. Ce dernier cas est celui de Dieu, dont on a pu dire en un sens supérieur qui était déjà, selon nous, celui d'Aristote : Il ne connaît que soi[1]. Quant à l'autre hypothèse, elle nous aidera à comprendre comment les êtres inorganiques, ne possédant qu'un minimum d'acte, un minimum d'intelligibilité propre, n'arrivent pas à se procurer le luxe ontologique d'une participation à l'intelligibilité ambiante. Le mot de l'Évangile s'applique ici : *Omni habenti dabitur; ei autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo*[2].

Par où l'on voit comment se retourne en louange le reproche adressé par quelques-uns à une conception qui, prétend-on, méconnaîtrait l'autonomie de la conscience, en l'identifiant au monde extérieur[3]. Est-ce méconnaître la conscience que de la mêler à son milieu et de la mettre en synthèse avec la nature? Nous sommes nature aussi, nous; par notre être sensible, d'où toute connaissance nous arrive, nous appartenons à cet océan qui, sous le vent des actions vitales, élève ses flots et y allume la sensation en aigrette lumineuse. Les *formes* naturelles sont donc chez elles, chez nous. Leur existence en double : au dehors, dans la matière; en nous, qui nous faisons matière pour les recevoir, n'a rien de tellement insolite. C'est en tout cas une nécessité qu'impose l'analyse. La critique adressée par Aristote à Platon, à savoir qu'avec les *Idées* il créait un double inutile de la nature, n'a plus cours ici; car l'être *intentionnel* ne double pas l'être *naturel* sans raison, et d'ailleurs, au point de vue où nous sommes présentement, l'un est aussi « naturel » que l'autre. Toute chose est créée deux fois, dit saint Augustin : une fois en elle-même, une fois

1. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III. K. a.
2. Cf. *supra*, *ibid.*, ch. III. K.
3. Renouvier, *Hist. et solut. des probl. métaphys.*, p. 75.

dans les intelligences. Sans verser aux *idées innées*, il faut reconnaître le bien fondé de cette remarque; ce qu'elle contient de platonisme nous paraît rigoureusement imposé par les données du problème de la connaissance. C'est ce qu'a pensé le plus redoutable ennemi des Idées, quand il a dit que l'âme peut devenir toutes choses. Aristote ne peut échapper à Platon, et ceux qui veulent échapper à l'un et à l'autre s'égarent loin de l'expérience.

Ce qui prouve d'ailleurs d'une façon assez piquante combien est vain ce reproche de confusion entre la conscience et la nature, c'est qu'il laisse place au reproche contraire. Certains ont vu dans la thèse de l'identité formelle du connu et du connaissant non plus la confusion susdite, mais un emmurement de la conscience, et le sûr moyen de créer entre elle et la nature un hiatus infranchissable. Ces critiques contradictoires prouvent mieux que toute louange avec quelle justesse le milieu de vérité est ici atteint.

Comment d'ailleurs le reproche d'emmurement serait-il plus que l'autre acceptable? Dire que le connaissant et le connu comme tels sont identiques, c'est dire précisément que la forme par laquelle je connais n'est pas seulement forme du connaissant, mais forme du connu; qu'elle est chose de nature, et qu'elle fait donc le lien qu'on lui reproche de briser. Bien plus, ce n'est pas seulement à l'état agissant, c'est d'une certaine manière dans sa constitution même, que l'âme, en cette théorie, se trouve mêlée à l'univers. Car le connaître est l'acte dont le connaissant comme tel est la puissance. Si donc la puissance et l'acte se correspondent; si, par ailleurs, connaître c'est devenir un autre, en participant au même acte, à la même idée de nature, c'est donc que l'âme est en quelque façon tout ce qu'elle doit ou peut connaître. Comme nous disons : La matière contient en puissance toutes les formes que la génération en extrait, ainsi nous pouvons dire : L'âme contient en puissance les natures que ses *conceptions* intellectuelles successives y feront reconnaître. Ce que l'âme

deviendra, il faut qu'elle le *soit* en pouvoir, et qui la connaîtrait à fond y pourrait donc trouver comme en creux l'universalité des choses. « Elle n'en diffère, et les choses ne diffèrent d'elle que selon que le tout est en puissance[1]. »

Saint Thomas donne ainsi une satisfaction inattendue au panthéisme idéaliste, d'après lequel la nature prend elle-même, dans le connaissant, conscience d'elle-même, et il suggère, sans nul sacrifice doctrinal, une grandiose idée de l'unité relative de tout, sous les auspices de l'absolue unité divine.

Ce qu'il est très important de remarquer, c'est que la théorie de la connaissance dont nous venons de marquer les grandes lignes n'est pas, avec l'ontologie thomiste, dans le rapport de la conséquence au principe : c'est elle, au contraire, qui est principe. Le procédé synthétique de saint Thomas pourrait faire illusion : constamment il paraît déduire ; mais à y regarder de près, on voit que son système, clos en apparence — tel un *anneau brisé* — a pourtant une entrée. C'est sa thèse sur la connaissance.

Au fond, cela va de soi. Se demander ce qu'est l'être, c'est se demander : Qu'est ceci, qui nous apparaît? Et comment répondre sans avoir dit d'abord ce que c'est qu'*apparaître;* ce que l'*apparence* confère ou ne confère pas au réel, de telle sorte qu'on dise : Ceci est le résidu objectif; ceci est l'être en soi, et voici ce que le sujet y ajoute.

C'est Platon qui avait senti le plus vivement, dans l'antiquité, cette dépendance absolue du problème ontologique à l'égard du problème de la connaissance[2]. Il avait dévié en chemin ; mais la route était bonne. Saint Thomas la reprend avec Aristote pour guide. Il note sans cesse que la réalité, matière ou esprit, ne saurait être définie en termes qui abstraient de la connaissance, sous peine de rendre celle-ci inintelligible. Nous connaissons : donc le réel est *connaissable :* donc il participe de la nature

1. Ia pars, q. XIV, art. 2.
2. Cf. Ia pars, q. LXXXIV, art. 1.

du connaissant comme tel; autrement il lui serait étranger, et ne pourrait communiquer avec lui dans l'acte commun qui constitue le connaître. L'aliment ne peut être étranger à ce qui se nourrit; il faut qu'une communauté de nature les assemble. L'*autre* se fonde sur le *même*, comme le mouvement sur l'immobile et le multiple sur l'un. Ce qui fait l'intelligibilité doit être, au fond, ce qui fait l'intelligence; ce qui rend le sensible tel doit être ce qui rend le sens capable d'y boire. L'analyse, partant de là, poussera ainsi sa pointe : Rien ne nous est donné que dans son *idée*, en prenant ce mot au sens le plus large (*species*). Or le sentiment universel oblige à dire, et tout le contenu de la vie en porte l'affirmation : Nous connaissons les *choses*. Quel moyen de s'en tirer que de dire : La *chose* même est idée, et, par l'idée, l'intellect ou le sens pourront donc devenir chose. On pourra dire : *Intellectus fit omnia,* parce qu'on aura pu dire d'abord : *Ex intelligibili in actu et intellectu in actu fit unum;* et cela même sera vrai, parce qu'il est vrai qu'en puissance du moins, *intelligibile* et *intellectus* SUNT *unum.*

L'idéalisme platonicien est là; corrigé ainsi qu'on l'a vu déjà, ainsi qu'on le verra davantage; mais persistant en l'affirmation si admirablement exprimée dans le commentaire sur le livre des Causes : « Chaque chose est connue par cela même qui la met en acte, et c'est ainsi l'actualité même de la chose qui est comme sa lumière[1]. »

On peut juger maintenant de ce que devra penser saint Thomas soit de l'objectivisme matérialiste, soit de l'idéalisme subjectiviste en toutes leurs nuances. Il les combat en tant qu'exclusifs; il les absorbe dans sa synthèse. Il lui paraît tout à fait insensé de vouloir, avec le premier, construire le sujet avec de l'objet, la conscience avec de la *chose.* Il lui paraît absurde aussi de chercher à absorber l'objet dans le sujet à tel point que tout soit conscience ou

1. In lib. *De Causis*, I, 6.

état de conscience. Par ailleurs, ayant vu que le sujet et l'objet ne peuvent être étrangers en nature, il a introduit dans l'être, qui leur est commun, de quoi faire que le sujet devienne objet et l'objet sujet sans que l'un ou l'autre abdique. Sa position est donc moyenne, et du point central où il s'établit, il peut juger ses adversaires.

A. — MATÉRIALISME ET IDÉALISME.

Le matérialisme était représenté, pour saint Thomas, par les anciens *naturalistes :* Empédocle, Héraclite, Diogène d'Apollonie, Hippo, Critias et surtout Démocrite. Leur point de départ était que le semblable est connu par le semblable, en quoi ils ne se trompaient point tout à fait, ainsi qu'on l'a vu; mais ils étaient comme des hommes que la vérité poursuit dans le sommeil, et qui l'habillent de songes[1]. De ce que l'objet et le sujet doivent avoir quelque chose de commun, ils concluaient aussitôt qu'ils doivent avoir une composition identique. Platon même raisonnait ainsi ; seulement, ayant reconnu d'abord l'idéalité du sujet, il avait idéalisé le réel, pour ne pas désidéaliser l'âme. Les physiciens, au contraire, partant de l'objet matériel et le comprenant dans le sens le plus empirique, en composaient le sujet, de sorte que l'idéalité de la connaissance était sans nulle explication, quoique imposée par l'expérience la plus immédiate du moi[2].

Cette opinion n'est pas soutenable. L'âme ne peut pas être un composé corporel; elle n'est ni une harmonie de propriétés matérielles, comme le voulaient Simmias, Empédocle et Dinarque[3]; ni une complexion d'organes, à la façon de Galien[4]; ni à plus forte raison un feu, un souffle, une vapeur, comme « l'imagination grossière » d'un Dé-

1. In I, *De Anima*, lect. IV, *init.*
2. *Ibid.*, *circ. med. ;* 1ª pars, q. LXXXIV, art. 1 et 2.
3. Cf. II. *C. Gentes*, c. LXIV ; I, *De Anima*, lect. IX.
4. *Ibid.*, c. LXIII.

mocrite, d'un Diogène ou d'un Héraclite le put croire. L'âme est un acte intelligible, une idée réelle, sous le gouvernement de laquelle les propriétés matérielles s'organisent; mais qui, par cela même, les dépasse. La nutrition le prouve; à plus forte raison la sensation et l'intellection[1].

Ce qui a trompé ces philosophes, c'est le rôle évident et capital que jouent, dans le connaissant, les propriétés corporelles. Voyant qu'on pouvait dire : Tel corps, telle âme; telle complexion, telle intelligence; telles humeurs, telles passions, ils n'ont pas su comprendre qu'autre est la relation qu'entretiennent les fonctions de connaissance avec les propriétés corporelles, autre la relation qu'elles entretiennent avec l'âme. Celle-ci est le lien des autres et ne peut donc les rendre inutiles. Les propriétés corporelles ont à l'égard de l'âme raison de dispositions matérielles; l'âme elle-même est la forme, l'acte, l'idée réelle qui régit le composé. Sans les propriétés, l'âme ne pourrait rien faire; mais sans l'âme, les propriétés ne sauraient aboutir à la connaissance, attendu que celle-ci les dépasse; qu'elle est d'un ordre à part, et qu'il faut donc lui assigner un principe de son ordre[2]. Si l'âme connaissante était une harmonie de propriétés, comme il faudrait supposer à cette harmonie une cause propre, il faudrait donc une âme de l'âme[3]. Qu'on dise donc dès l'abord que l'âme est non l'harmonie même, mais son principe; que par suite elle est antérieure logiquement aux éléments de l'harmonie, afin de les contenir; que, par suite, elle leur est supérieure[4]. D'ailleurs, l'on comprend que la beauté soit une harmonie de parties, la santé une harmonie d'humeurs, la force des membres une harmonie de nerfs et d'os, etc.; de quoi le sens ou l'intelligence comme tels seraient-ils l'harmonie? Il y a là une réalité à part, dont la raison propre

1. Q. un. *De Anima*. art. 1.
2. *C. Gentes., loc. cit.* et c. LXI; In I, *De Anima*, lect. IX.
3. *Loc. ult. cit., circ. med.*
4. In I, *De Anima*, lect. XII. *Octavam rationem...*

(*propria ratio*) n'est pas dans l'organisme[1]. Tout au plus peut-on dire, s'il s'agit de la sensation, que la raison propre en est dans le corps vivant, mais en tant qu'il est vivant par son âme.

Mais le matérialisme ne se soutenant pas, faut-il verser dans l'idéalisme? La doctrine du *Cogito* a orienté la pensée moderne vers une méthode qui fait des phénomènes de conscience le premier ou l'unique objet de l'investigation philosophique, tout le reste — si reste il y a — ne pouvant être conçu ou donné que par ou à travers ce premier objet. Cette attitude favorise infiniment, si elle ne les implique point, les conclusions idéalistes. Or l'attitude thomiste est toute contraire. Le point de départ est ici l'intuition objective. Le connaître est objet avant d'être sujet; le *primum cognitum,* ce n'est pas le connaissant comme tel, c'est l'être. Pour la puissance pure que nous sommes au point de vue du connaître, connaître en acte, c'est devenir autrui, et comme nous ne sommes, pour nous, que par la connaissance, nous ne sommes, pour nous, que par autrui. C'est l'invasion du monde en nous qui nous éveille à nous. L'homme ne se connaît que dans l'acte de devenir autre : *cognoscens in actu est cognitum in actu,* de sorte que l'ordre vrai du connaître est celui-ci : Premièrement l'objet, deuxièmement l'acte, troisièmement la puissance d'où procède cet acte, quatrièmement, pour finir, le sujet[2]. On voit combien s'éloigne un tel point de vue des visées du subjectivisme. L'union synergique du connaissant et du connu fait que l'âme a conscience de l'un et de l'autre en son acte; mais du connu directement, de soi-même indirectement, en tant que puissance de l'acte obtenu par la connaissance. La réalité de l'objet est donc ici donnée avant le moi : comment ensuite la méconnaître? Le fait premier doit être laissé à sa

1. II *C. Gentes*, c. LXIV.

2. Q. X, *De Verit.* art. VIII; art. IX; Iª pars, q. LXXXVII, art. 3; art. 1, ad 3m; In II, *De Anima*, lect. II, *init.;* III, lect. IX, *med. In Boet. de Trinit.*, art. 3; *De Principio individuationis*, *init.*

primauté[1]. Il est plus certain que nous connaissons des choses, qu'il n'est certain que nous connaissons par une opération immanente. Mieux vaudrait donc nier l'immanence de la pensée ou de la sensation, comme y tend le matérialisme empiriste, que d'en nier l'objectivité au sens le plus général de ce terme. Volontiers saint Thomas dirait aux subjectivistes ce que disait Cicéron aux Épicuriens : *Cum perspicuis dubia debeatis illustrare, dubiis perspicua conamini tollere*[2]. Faire dépendre le monde extérieur de l'analyse du moi, ne serait-ce pas vraiment chercher la lumière du jour dans les caves?

A maintes reprises saint Thomas s'est posé cette question : Qu'est-ce qui est vraiment connu? Est-ce la représentation, est-ce la chose? Est-ce l'image intelligible ou sensible, est-ce l'objet? C'est en ces termes que se posait de son temps la question du subjectivisme. « Certains ont posé, dit-il, que les puissances cognitives, en nous, ne connaissent que leurs propres *passions,* à savoir, que le sens ne sent autre chose que l'altération de l'organe; que l'intelligence ne perçoit que l'image intelligible éveillée en elle. Mais cette opinion apparaît manifestement fausse[3]. » Il s'ensuivrait que les sciences ne seraient point relatives aux choses, mais seulement aux états du moi, de la même manière que les Platoniciens ont dit : Notre science est relative aux Idées. Seulement, dans l'hypothèse platonicienne, les Idées étaient un *en soi* et comme un double immobile des choses; ici, elles sont en nous, et toute science humaine se réduirait ainsi à une psychologie. De fait, cette conséquence a été acceptée de quelques penseurs, et, remarquant avec raison que toute réflexion consiste à se donner un objet intérieur, à penser sa pensée comme une *chose,* ils ont avoué que leur doctrine générale de la connaissance doit se pousser jusque-là, et que l'on doit dire : Il n'y a de science que la

1. In IV *Metaphys.*, lect. XIV, *in fine.*
2. *De Finibus*, IV, 24.
3. Iª pars, q. LXXXV, art. 2.

psychologie *réelle,* c'est-à-dire « *conscientielle* », c'est-à-dire irréfléchie, et qui se réduit au courant non jugé de l'âme. Pour fuir cette conséquence paradoxale, il faut accorder que la connaissance peut avoir un *donné* en dehors d'elle-même, et alors, au nom de quel préjugé assurer que ce donné est création de l'esprit plutôt que création d'autre chose? Une fois dans l'*autre,* on a passé le pont qu'on disait infranchissable ; on a ruiné ses propres objections. On a donc, pour écarter un mystère, avancé une absurdité qui ne supprime pas le mystère.

« En second lieu, la position adoptée ramènerait l'erreur de ces Anciens qui disaient : Tout ce qui apparaît est vrai, même les contradictoires. Si, en effet, la puissance cognitive ne connaît que ses propres états, elle ne peut juger que de cela même, et elle n'en peut juger que selon qu'elle en est affectée. Tout jugement porté par elle sur cet unique objet l'atteindra donc selon ce qu'il est, et ainsi tout jugement sera vrai,... toutes opinions seront équivalentes, tous les états de connaissance se vaudront[1]. »

Il suffit à saint Thomas d'avoir énoncé ces conséquences pour se croire en droit de rétrograder vers une théorie de la connaissance qui en écarte. Il refuse de compter avec des paradoxes antihumains, et quand l'idéaliste prétend que s'il y a du réel hors la connaissance, la connaissance ne saurait l'atteindre, parce qu'elle n'atteint que soi, il ne voit là qu'une pétition de principe. L'idéalisme est contraire au sens universel : c'est donc à lui de se prouver ; il mène aux inconvénients qu'on vient de dire : toute supposition à lui contraire, et qui saura rendre un compte suffisant des phénomènes de connaissance, sera donc la bienvenue.

Or c'est ici que saint Thomas avance sa thèse.

Il admet l'identité du sujet et de l'objet; mais avant la connaissance, cette identité n'est que potentielle[2] ; pendant, elle est actuelle, mais relative seulement à la *forme d'être,*

1. *Loc. ult. cit.*
2. Cf. II, *De Anima,* lect. x, *in fine.*

non à la *manière d'être*. La nécessité créée par le problème de la connaissance n'est-elle pas assez pressante pour justifier cette supposition d'une essence participable des choses, c'est-à-dire d'une constitution du réel qui lui permette d'être en nous sans cesser d'être en soi, l'un du moins de ses éléments pouvant être vécu en commun par le sujet et par l'objet, tous deux authentiques fils de l'être, reliés, à ce sommet, par la même idéale Réalité transcendante?

Quand certains disent encore que le réel, s'il existait au dehors, ne pourrait être comparé à la connaissance pour voir si elle lui est identique, ils partent du même postulat injustifié, à savoir que le réel, comme tel, est inaccessible. Car s'il est accessible, c'est évidemment par la connaissance, et alors, quelle étrange prétention que de demander, sous prétexte de vérifier la valeur de la connaissance, qu'on connaisse un objet autrement que par elle!

Cette idée d'une comparaison à établir indique d'ailleurs un faux point de vue qu'écarte la thèse thomiste. Connaître, pour saint Thomas, ce n'est pas élaborer au dedans une idole; la *species* n'est pas un double du réel, double habitant le sujet, et pouvant ou non *ressembler :* c'est, par rapport au sujet, une forme d'être surajoutée; par rapport à l'objet, sa propre forme participée, en raison d'une sorte de vie commune, d'unité *sui generis* établie entre le sujet et l'objet par la connaissance. Il ne faut pas oublier que connaître, c'est *être;* pour autant que nous connaissons l'objet, nous le *sommes,* non en nature et en positivité, mais selon sa forme participable. L'objection qu'on fait ici s'adresserait à merveille aux εἴδωλα καὶ ἀπορροάς de Démocrite[1]; elle est sans force contre une conception qui fait de la *species* un *medium quo* ipsa *objecta videntur, medium* ontologique, et non pas, ainsi qu'on le suppose anthropomorphiquement, simple sosie ou toile peinte[2]. Et sans doute ce n'est là qu'un système, une interprétation du réel;

1. *De Divinat., per somnum,* II, 464ª, 5-6; ap. *S. Th.*, lect. 2.
2. Cf. *Quodl.*, VIII, art. 2; q. VIII, *De Verit.* art. 6.

mais du moins celui-ci est-il respecté, alors que l'idéalisme sacrifie, dans le problème proposé, sa donnée la plus immédiate, et défait le nœud gordien à la façon d'Alexandre. L'existence du monde extérieur, comme celle du libre arbitre, comme celle de la vérité est possible à nier logiquement, mais non pas vitalement. On ne peut vivre qu'en affirmant implicitement l'existence du non-moi; le plus sage est donc d'accepter ce point de départ, et de systématiser en conséquence.

En résumé, selon saint Thomas, le matérialisme relatif à la connaissance tient à ce qu'on part de l'objet comme donné, et qu'on en fait le sujet, puis l'acte du sujet, comme si la connaissance avait lieu par assimilation ou identité en nature propre. Et l'idéalisme résulte de ce que, adoptant le même principe, on l'applique à l'inverse. Considérant comme donné l'idéal en nous, on en compose l'objet. Dans les deux cas, on en arrive à nier l'évidence : soit celle relative au dedans, qui est conscience, soit celle relative au dehors, qui est chose. La voie moyenne consiste à poser le sujet et l'objet comme deux données corrélatives, et, refusant de sacrifier l'une ou l'autre, de trouver un terme commun où elles puissent s'unir. On a vu de quelle façon saint Thomas entend établir cette synthèse; précisons, en distinguant les cas particuliers de connaissance que justifie la diversité des objets.

Le monde comprend matière et esprit, singulier et universel : les puissances de connaître se diversifient de même. Il y a des puissances dont l'objet propre et proportionné est l'immatériel : ce sont les intelligences pures; des puissances dont l'objet propre et proportionné est le monde de la matière : de ce genre sont les facultés humaines. Parmi celles-ci, on distinguera ensuite les puissances sensitives, affectées au *singulier*, et l'intelligence, dont l'objet propre est ce qui, dans les réalités singulières, les dépasse en même temps qu'il s'y manifeste, à savoir les *essences*.

Si l'on s'en tient à l'homme, il ira de soi que les facultés sensibles auront pour siège le sujet en tant qu'il est lui-même sensible, c'est-à-dire le composé humain, corps et âme, le premier étant représenté, dans chaque cas, par un *organe* approprié, la seconde par une de ses *puissances*. Quant aux facultés intellectuelles, elles auront pour siège la partie de l'âme qui ne dépend point de la matière, ou, pour mieux dire, l'âme en tant qu'elle dépasse, par son *acte*, la potentialité de sa matière. Il ne faut pas se tromper, en effet, sur le sens des expressions *parties* de l'âme ou *puissances* de l'âme. Ces mots désignent non des entités distinctes, mais des virtualités réellement distinctes, ce qui n'est pas la même chose.

La distinction des puissances de l'âme entre elles et par rapport à l'essence est fondée sur ceci que les puissances diffèrent comme les actes, leur étant proportionnées et relatives. Or l'acte de l'essence, c'est l'être; l'acte de la puissance opérative comme telle, c'est l'opération. Mais, excepté en Dieu, l'être et l'opération diffèrent; car opérer, c'est devenir, et ce qui est, en tant qu'il est, ne devient pas. Dans tout être qui évolue, il y a donc un non-être relatif, ou puissance, qui ne saurait être confondu avec son acte. Par ailleurs, et en vertu du même principe, une évolution en divers sens impliquant une diversité d'actes, implique corrélativement une diversité de pouvoirs. C'est tout ce qu'il faut chercher dans la classique distinction des puissances de l'âme. Ceux qui voient là des entités autonomes, communiquant par fil spécial pour essayer de constituer une unité impossible, transposent en valeurs d'imagination des données toutes métaphysiques; ils n'ont pas vu que l'acte et la puissance divisent l'être en tant que tel, et sont donc transcendants aux réalités empiriques. Une maison n'est pas faite avec des maisons, ni un être avec d'autres êtres. L'être et l'un se confondent, et il faut donc comprendre que l'unité de l'homme ne doit pas se résoudre en morcelage d'entités, mais seulement en une distinction de pouvoirs que révèlent

ses réalisations divergentes[1]. Il faut avouer que même les penseurs profonds, parmi les scolastiques, ont paru quelquefois opérer une anatomie de l'âme qui réduisait le sujet *un* en une pluralité anthropomorphique ou mécaniciste. D'où l'impression de sécheresse qui se dégage fort souvent de leurs analyses. Mais ce qui prouve leur souci de sauvegarder l'unité de l'homme, c'est cette thèse constamment soutenue que l'âme est toute dans le tout et dans chaque partie du corps, ce qui ne serait point, s'il y avait en elle des entités distinctes. Ce sont ses pouvoirs seulement, qui se montrent divers en divers organes, car le pouvoir inclut l'organe, et ne peut donc être autre sans que celui-ci soit autre, ni se révéler ici quand son organe est là : « L'art de construire ne se loge pas dans les flûtes. » Sous ce rapport donc (*secundum totalitatem virtutis*) on ne peut plus dire que l'âme soit toute en chaque partie, ni même qu'elle soit toute dans le tout, puisque la vertu de l'âme dépasse ontologiquement et fonctionnellement celle du corps[2].

Tel est le cadre général de la psychologie thomiste.

1. Cf. Ia pars, q. LIV, art. 3; q. LXXVII, art. 1; q. LXXIX, art. 1; q. X, *De Verit.* art. 9, ad 3m.
2. *De Spirit. creat.*, q. I, art. 4; Ia pars, q. LXXVI, art. 8, corp. et ad 4m.

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

La connaissance sensible s'explique par une altération de l'organe, qui a pour corrélatif, dans la puissance correspondante de l'âme, un passage de cette puissance à l'acte de l'objet qui l'affecte. L'organe, en effet, est au sens ce que le corps est à l'âme[1], et puisque le corps, affecté, affecte l'âme, qui n'est pas *autre*, l'organe, affecté par le sensible, affecte le sens, qui n'est pas autre non plus, mais qui est son acte ontologique. Par ailleurs, le sensible extérieur ne peut agir sur l'organe que selon ce qu'il est; il y aura donc dans le sens, c'est-à-dire dans le connaissant comme tel, selon l'un de ses pouvoirs, un reflet de ce sensible; la forme d'être réalisée dans l'objet sera vécue par le sujet; l'homme vivra le monde, qui entre en lui sous les espèces de l'action et lui devient partiellement identique.

On se rend compte que cette théorie laisse place à une large critique des sensations. De quelle façon précise le sens est-il mis en état de vivre le réel; par quels intermédiaires passe l'action qui doit livrer l'objet au sujet, et quelle constitution prêter au milieu extérieur ou intérieur qui devra mettre en corrélation ces deux termes : c'est ce que saint Thomas n'a pu éclaircir autrement que ne le permettait, de son temps, l'état initial des sciences. Il faut distinguer, en ses thèses, ce qui est théorie philosophique et ce qui est expérience. Sous ce dernier rapport, il a dû s'en tenir à des

1. In II, *De Anima*, lect. II.

généralités, sauf à avancer des précisions non exemptes, quelquefois, de naïveté ou d'erreur.

Les qualités sensibles se distinguaient, selon lui, par leur aptitude à émouvoir le milieu; par suite, à émouvoir le sens qui en éclot. Il remarquait, en effet, avec Aristote, que le sens est altéré par cela même qui altère les corps sans âme[1]. De quelle nature est cette altération? C'est ce que saint Thomas essaie de formuler, en harmonie avec sa philosophie générale. Il se refuse à croire que l'altération du milieu soit purement quantitative.

Et cette fois, ce n'est pas manque d'expérience; il connaît à merveille, en ce qui concerne, par exemple, le son, la théorie des ondes et celle de l'écho; il l'admet; seulement, pour lui, là n'est pas le tout du phénomène. La qualité, bien que liée à la quantité, n'est nullement, en soi, quantité; l'acte de l'organe animé appelé sensation l'est moins encore: entre les deux, une action ondulatoire ne saurait donc être un lien. C'est tellement vrai, que saint Thomas ne croit pas impossible une production et une propagation du son sans milieu vibrant[2]. Non pas que le son lui apparaisse, en soi, comme une fixité : c'est un état de mouvement (*in quadam immutatione consistit*); et à ce titre, l'état vibratoire du milieu, en même temps qu'il en est la condition ordinaire, en est le parfait symbole; mais ce n'en est pas la réalité. Il n'y a pas de mouvement que le mouvement selon le lieu, ni d'états de la matière que les états quantitatifs. A la quantité, la qualité en soi est irréductible[3]. C'est ce qui permet de penser que dans la survie, des sensations agréables ou pénibles pourront être éprouvées par le « corps spirituel », sans altération d'organes[4].

Une prétendue sanction d'expérience venait confirmer, chez saint Thomas, les conclusions de sa métaphysique de

1. Iª pars. q. LXXVIII, art. 3, ad 1ᵐ; in VII *Phys.*, lect. IV.
2. II *Sent.*, dist. II, q. II, art. 2, ad 5ᵐ.
3. Cf. *supra*, t. I, ch. III, G.
4. IV *Sent.*, dist. XLIV, q. III, art. 1, sol. III, ad 2ᵐ et 3ᵐ.

la qualité : c'est que, dans le cas de la lumière, le côté quantitatif du phénomène lui paraît supprimé, et que la qualité reste seule. Il ignore les théories vibratoires. Par ailleurs, il croit pouvoir écarter toute théorie d'émission [1], de sorte que l'altération du milieu lui semble, en ce cas, devoir être évidemment « spirituelle », c'est-à-dire, ainsi qu'il s'en explique, dégagée de tout mode quantitatif, et relative au monde des essences [2]. Ce qu'il y a, dans le milieu qui transmet la couleur, ce n'est pas de la couleur; car alors on ne pourrait voir diverses couleurs à travers le même milieu; mais c'est de la qualité à l'état incomplet et tendantiel (*secundum esse incompletum, secundum quoddam esse intentionale*).

Poussant un peu plus loin l'analyse, saint Thomas interprète ainsi les phénomènes que la vue nous révèle.

L'objet coloré est tel par une dégradation de la lumière pure, reçue en lui selon les différences de diaphanéité qu'il affecte. Pour cette raison, on dira que dans le corps les couleurs sont *en puissance;* que la lumière les porte à l'*acte*. Pour cette raison aussi, la couleur sera un état de surface, et il s'ensuit que dans le milieu, qui est du diaphane sans surface, l'altération produite par la lumière dégradée émanant du corps ne pourra pas être couleur, mais seulement *ad colorem*, en ce qu'elle mettra en relation la surface colorée et l'organe sensible à son influence [3]. On sait que, jusqu'à Descartes inclusivement, la propagation de la lumière (et par conséquent l'influence des couleurs) passe pour instantanée; ou pour mieux dire, en ce qui concerne saint Thomas tout au moins, il n'y a pas de propagation de la lumière. Contrairement au son qui, procédant par ondes successives, utilise son milieu comme multiple, la lumière utilise le sien comme un mobile un, tel un bâton avec lequel on remue une pierre, et qui agit par son extrémité au

1. II *Sent.*, dist. XIII, q. I. art. 3.
2. *Loc. ult. cit.*, 1a pars, q. LXXVIII, art. 3; in II, *De Anima*, lect. xiv; III, lect i; q. disp. *De Anima*, art. 13; *De Sensu et sensato*, lect. v, *med.*
3. *De Sensu...*, *loc. cit*

moment même où il est actionné par la main. L'interprétation de ce soi-disant fait se rattache, pour saint Thomas, à la nature spéciale qu'il prête aux corps célestes. La lumière en émane; elle n'est donc pas de ce monde-ci et ne doit pas s'y comporter à la façon des grossières influences sublunaires. Celles-ci ont pour objet de préparer la génération et la destruction, terme naturel de l'altération, et elles poussent donc jusqu'au cœur des substances leurs racines profondes; elles en sont une *disposition* qui répond à leur nature et la conditionne[1]. La lumière, au contraire, n'étant pas reçue dans le milieu comme une qualité qui réponde à sa nature propre, ne le dispose à rien, n'a pas de racines en lui, et ne peut s'y fixer de façon à devenir principe d'action d'une partie de l'air sur l'autre. Donc, pas de propagation possible. Une portion d'air n'illumine pas une autre portion; mais c'est tout l'air qui, sous l'action de l'illuminant, devient autre[2].

Quand il s'agit de l'odeur, quelque chose de cette théorie semble subsister. Ce n'est pas que l'odeur n'utilise, pour se propager, une forme d'action quantitative. Celle-ci consiste en une sorte de flux de matière (*fumalis evaporatio*); mais cette émanation doit avoir des limites. L'odeur se répand à des distances énormes, pendant un temps qui, pour certaines substances, paraît indéfini, et sans diminution sensible de poids. C'est sans doute que le nuage invisible émané du corps odorant n'est pas tout; l'action se poursuit plus loin, par cette immutation *intentionnelle* du milieu, dont il était question tout à l'heure[3]. Quant aux saveurs, elles se manifestent au contact, aussi bien que les qualités dites tactiles, et elles impliquent une altération matérielle non seulement de l'objet et du milieu, mais de l'organe même du sens.

De là résulte une classification des sens par immaté-

1. Cf. *supra*, t. I, ch. III, B et D.
2. In II, *De Anima*, lect. XX; *De Sensu et sensato*, *loc. cit.*
3. In II, *De Anima*, lect. XX.

rialité croissante. Le tact et le goût sont les plus grossiers; l'odorat vient ensuite; puis l'ouïe, qui ne met en cause qu'un mouvement local; enfin la vue, le plus immatériel et, pour cette raison, le plus *universel* des sens[1]. Cette supériorité de la vue la rapproche de l'intelligence; aussi sera-ce par comparaison avec elle, que l'analyse de la pensée sera conduite. La vue, d'ailleurs, offre cette particularité, qu'elle partage avec le tact, de manifester, dans les corps, des qualités inhérentes ou constitutives, au lieu de simples effets [2].

Que si, maintenant, au lieu de l'ordre de dignité, on considère l'ordre de dépendance, le tact devient premier et comme le fondement de tout le reste : « C'est en lui que consiste principalement toute la nature sensitive. » C'est lui qui apparaît le premier dans la série animale; quand il est lié, tout est lié; ce qui est excès à son égard est excès pour tous les autres sens, aussi ce qui le détruit détruit-il toute connaissance sensible [3]. La raison en est que le sens du toucher a pour conditions organiques les conditions de toutes les plus générales; aussi est-il répandu sur tout le corps, comme appartenant à la vie animale en tant que telle. Si les plantes ne l'ont pas, c'est que leur organisation (*complexio*, *proportio*) n'est pas assez harmonieuse pour que les qualités tactiles s'y reflètent; elles se contentent d'y agir. Si par un progrès d'organisation qui la pousserait plus avant dans l'*acte*, la plante acquérait une complexion comparable à celle des tissus animaux, la plante acquerrait le sens, et tout d'abord celui-ci [4].

Saint Thomas compte cinq sens, ainsi que tous; mais il ne semble pas convaincu que le classement opéré ici par l'usage soit vraiment rigoureux. Il n'y a pas de raison

1, Ia pars, q. LXXXVIII, art 3.
2. In I *Met.*, lect. I.
3. Q. *Disp. de Anima*, art 8; In I, *De Anima*, lect. XIV, *in fine*.
4. In II, *De Anima*, lect. XXIV, *circ. med.*

péremptoire pour que la réalité naturelle ne nous soit accessible que de cinq façons, plus ou moins nettement tranchées. Puisque le sens a pour condition fondamentale l'organisation, et que les variétés d'organisation, à partir du minimum requis pour le sens, se révèlent innombrables, il y a lieu à des façons de sentir que le chiffre *cinq* peut difficilement comprendre. Par ailleurs, l'objet agissant « selon ce qu'il est », et les attributions de qualités qui lui sont faites tenant précisément à ses façons d'agir sur les sens, ce serait un cercle vicieux de dire : Il n'y a pas plus de cinq sens, parce qu'il n'y a pas plus de cinq classes de qualités sensibles. En fait, la façon dont saint Thomas opère pour attribuer à chaque sens sa *raison propre* montre bien qu'il s'agit à ses yeux d'une classification rationnelle, non d'une loi de la nature [1]. Commentant Aristote [2], il fait voir que les arguments avancés en faveur de la prétendue impossibilité d'autres sens sont purement hypothétiques; qu'on peut y échapper par le moyen d'autres hypothèses. D'ailleurs, il accorde que le sens du toucher peut être envisagé comme un genre tenant sous lui des espèces [3]. Le sens du chaud et du froid n'est pas le même que celui du dur et du mou, que celui du sec et de l'humide. Si les organes n'en diffèrent point, c'est que toutes ces qualités intéressent tout le corps, étant impliquées dans la composition de tous les tissus. Bref, la distinction des cinq sens est approximative et empirique.

En dehors des *sensibles propres*, c'est-à-dire des aspects du réel qui sont atteints directement par les sens, saint Thomas reçoit d'Aristote la notion des *sensibles communs*, c'est-à-dire d'attributs de la substance qui ne sont point par eux-mêmes objet de sensation, mais qui affectent cet objet, et par là modifient la sensation elle-même. Tels sont le mou-

1. Cf. in II, *De Anima*, lect. I, *in fine;* Iª pars, q. LXXVIII, art 3.
2. In III, *De Anima*, lect. I.
3. Iª pars, q. LXXVIII, art 3, ad 3m; In II, *De Anima*, lect. XXII

vement et le repos, l'unité et la pluralité, la grandeur, la figure. Ces états de la substance ne sont point altérants par eux-mêmes, et ils ne peuvent donc, comme tels, émouvoir le sens; mais grâce à eux, l'altération du sens est autre, et ils sont donc indirectement sensibles. Il est bien clair que la vue est affectée autrement par une blancheur grande ou petite, relative à une ou plusieurs surfaces, celles-ci triangulaires, carrées ou rondes, en repos ou en mouvement. Mais ce n'est toujours que sous les espèces de la couleur, que tout le reste est atteint par la vue, et pour les autres sens il en est de même[1].

On remarquera que tous les sensibles communs sont quantitatifs. L'étendue et le nombre sont des espèces de la quantité; la figure en est un mode; quant au mouvement et au repos, ils se ramènent à l'un et au multiple, car ils sont éprouvés pour autant que l'objet se trouve être identique à lui-même ou variable, que ce soit sous le rapport de la grandeur, dans le cas de l'augmentation; sous le rapport des distances, s'il s'agit de lieu, ou sous le rapport de la qualité, s'il s'agit d'une altération. Or nous savons que dans le système des *formes,* la quantité est conçue comme intermédiaire entre la forme dite substantielle et les formes qualitatives. Attribut à l'égard de la substance, la quantité est donc sujet à l'égard des qualités altérantes, qui sont des formes du continu (*formae in continuo*)[2] et il s'ensuit évidemment que les états de quantité ont un rôle capital dans les altérations qualitatives, bien que ce rôle soit indirect. Un attribut peut-il agir sans son sujet[3]? Au vrai, l'action attribuée à la qualité est attribuable plus encore à la quantité, bien que ce soit d'une autre manière, de même que les actions attribuables à l'une et à l'autre sont attribuables avant tout à la substance, bien que celle-ci ne puisse agir que par ses déterminations ultérieures.

1. Iª pars, q. LXXVIII, art. 3, ad 2ᵐ; In III, *De Anima*, lect. I, *med.*
2. *De sensu et sensato*, lect. II.
3. In III, *De Anima*, lect. I, *med.*

On retrouve ici un terrain d'entente entre la physique mathématique et le platonisme ontologique qui est le fond du thomisme. Mais ceux-là font fausse route qui essaient de faire concorder nos théories physiques, indûment transposées en métaphysique, avec la métaphysique thomiste, comme si la quantité, conçue selon le grossier empirisme atomistique, pouvait entrer en composition avec la théorie des formes; comme si, en cette théorie, la quantité pouvait servir à *expliquer* la qualité. On ne relie pas Démocrite à Platon. La métaphysique thomiste est un idéalisme.

A. — LA CRITIQUE DES SENS.

Au sujet de la critique des sens telle qu'on la trouve en saint Thomas, il y aurait à faire d'importantes remarques. D'abord, le sens *abstrait* d'une certaine manière, n'absorbant du réel, par chacun de ses pouvoirs, que ce qui lui est assimilable. Et sans doute, *abstrahere non est mentiri;* mais il y aurait mensonge si la raison, interprétant le travail des sens, attribuait tel quel à la réalité extérieure le découpage qu'ils opèrent. La substance *une* est « disposée » de diverses manières par ses qualités[1]; mais il ne faudrait pas pour cela prêter à saint Thomas l'idée d'une réalité composée de pièces et recouverte d'une couche de peinture. L'accident n'est pas *ens,* mais *entis*[2]; s'il n'a pas d'être propre, il n'a pas davantage d'essence propre, pas davantage d'unité propre[3]. Grâce à lui, la substance est déterminée à certains modes; mais puisque la réalité de ces modes est empruntée au fond substantiel, et que ce fond est un, la pluralité effective qu'ils affectent ne peut venir que d'ailleurs, à savoir des puissances connaissantes. La substance est réellement colorée, réellement sapide, réellement odorante; mais la couleur, la saveur, l'odeur ne sont *trois* qu'en nous.

1. *De ente et essentia,* c. VII.
2. Cf. *supra,* t. I, l. I, ch. III. B.
3. *De ente et essentia,* c. VII.

Il en va ici comme de ce qu'on a dit ou dira du découpage qu'opère l'esprit en ses jugements[1]. Quand je dis : L'homme est sage, je pose une dualité pour penser ; mais la réalité la nie pour être, et, en se dépassant elle-même, ma réflexion y consent. Le sens, lui, ne consent à rien ; mais la pensée, qui le contrôle, doit remonter à l'unité de l'être, à travers la multiplicité des phénomènes.

Saint Thomas a dit : L'intelligence est proprement la faculté de l'être ; mais l'intelligence *humaine,* l'intelligence *composant* et *divisant* à cause de son union à la matière, ce n'est déjà plus, tout court, l'intelligence, et elle n'atteint donc l'être que d'une manière déficiente. A plus forte raison le sens, participation lointaine de l'esprit, pouvoir totalement immergé, non pas seulement lié à la matière, doit-il être suspect à la critique. Ce qu'il dit, est, mais non comme il le dit ; et l'essence de la qualité, en tant que détermination de l'être, c'est la faculté de l'être qui l'aperçoit, c'est-à-dire l'esprit pur, à qui l'intuition de l'être est possible. En d'autres termes, le sensible est aussi intelligible, quoique non pour nous, et c'est en tant qu'il est intelligible, qu'il se rattache à l'être et qu'il est un *en soi.*

Autre remarque. C'est un principe constant, chez saint Thomas, que les qualités incluses dans la constitution de la puissance connaissante altèrent ou limitent son pouvoir, de telle sorte que l'objet, au lieu d'être atteint tel qu'il est en soi, subira les effets d'une relativité aux influences variables. C'est ce que dit cette formule : *Intus apparens prohibet extraneum.* Il s'y appuiera, pour montrer que l'intellect est pleinement dégagé de la matière, devant connaître tous les corps et le corps en tant que tel[2]. Mais à l'égard du sens, ce principe n'est pas moins ferme. Car si le sens est affecté, au dedans, par quelque chose de ce qu'il doit connaître, il est lié pour autant, se trouvant déterminé d'avance, et s'il connaît pourtant, en raison de la

1. Cf. *supra,* t. I, l. I, ch. II, B., et *infra,* ch. IV, H et I.
2. Cf. *infra,* ch. IV. A.

potentialité qu'il conserve, toujours est-il qu'il y aura détérioration de la connaissance, détérioration, dis-je, par *soustraction,* si la qualité à connaître est de même espèce que celle incluse dans le connaissant comme tel; par *altération,* si la qualité à connaître est autre.

Or nos sens échappent-ils à toute détermination *a priori,* relativement aux objets de l'expérience? On a reconnu dans le sens un pouvoir *organique,* c'est-à-dire s'exerçant par le moyen des propriétés corporelles. Celles-ci sont donc intérieures au sens (*intus apparentes*). Car, bien que le sens, en tant que pouvoir de l'âme, soit autre chose que l'organe corporel, cette distinction ne fait rien ici. « La puissance, acte de l'organe, se conforme à celui-ci comme tout acte à ce qui le reçoit, et cela ne change donc rien à l'acte de la puissance, que ce soit la puissance même qui soit déterminée *a priori* par une qualité sensible, ou que ce soit l'organe. Cela ne change rien, puisque l'acte de connaissance n'est pas le fait de la puissance seule, mais du composé fait de puissance et d'organe[1]. »

Ainsi, toute qualité sensible affectant un organe du sens crée un *a priori* dont il ne peut se déprendre.

Appliquant cette doctrine au toucher, saint Thomas dira que le pouvoir de ce sens est limité par la constitution de son organe, qui inclut en lui-même du tangible. Le toucher ne sent pas proprement le chaud, mais le *plus* chaud ou le *moins* chaud que soi[2]. Mais il est clair que le bénéfice de cette conclusion doit être étendu à tous les sens. Si saint Thomas n'y trouve point matière, c'est pour des raisons tirées de l'état imparfait des sciences à son époque, et, par exemple, parce qu'il érige en absolu une classification empirique des qualités sensibles à laquelle nous ne trouverions plus de sens. Que peut signifier, pour un moderne, je dis au point de vue absolu, cette affirmation que la pupille de l'œil est lumineuse, mais qu'elle n'est pas colo-

1. In III, *De Anima,* lect. VII, *med.*
2. Iª pars, q. CXI, art 1, ad 3ᵐ; q. XXII, *De Verit.,* art. 1, ad 8ᵐ.

rée, et qu'elle peut donc servir à connaître toutes les couleurs, telles qu'elles sont en elles-mêmes? Les autres sens prêteraient à des réflexions semblables. Saint Thomas serait ici à reprendre au nom de ses propres principes, et, la reprise opérée, une dose considérable de relativité serait introduite dans le système de la connaissance.

On peut d'ailleurs se représenter ce que serait alors la position de notre auteur, bien éloignée du scepticisme. Il rappellerait la belle doctrine exposée dans le *De Veritate*[1], à savoir que « la connaissance s'amorçant dans les sens pour se terminer dans l'intelligence, le sens se trouve être un milieu entre l'intellect et la chose ; quasi-intellect par rapport à la chose, et quasi-chose par rapport à l'intellect ». Si le sens est pris comme intellect, il peut être trouvé déficient, que ce soit à l'égard des sensibles communs, comme la doctrine courante le concède; que ce soit même à l'égard des sensibles propres, ainsi que nous venons de l'insinuer : *a fortiori* à l'égard de l'être en son unité, à l'égard du sujet, où se pose la question de l'*en soi*. Mais en retournant le point de vue et en envisageant le sens comme objet, sous le regard de l'intelligence, on en viendra à dire avec saint Augustin, que saint Thomas cite et approuve : « Nos yeux (même déficients) ne nous trompent point; ils ne peuvent en effet énoncer que ce qu'ils éprouvent. Que si tous les sens énoncent ainsi leurs propres affections, ce qu'on peut exiger d'eux au delà, je l'ignore[2]. »

Sans doute, le sens étant *représentatif*, et non pas uniquement chose en soi, il pourra être dit faux si ce qu'il représente suggère une notion fausse. Mais cette suggestion n'est pas fatale. Chez l'animal même, un contrôle relatif intervient, de par la collaboration des sens. Plus l'appareil organique est multiple, plus l'animal échappe à la subjectivité de chaque sens[3]. Quant à l'homme, sa raison est là,

1. Q. I, art. 11.
2. *De vera Religione*, c. XXXVI, *circa finem*.
3. Q. III, *De Malo*, art. 3 et 9.

et « l'intellect, tout comme il juge des choses, doit également juger de ce que les sens lui en disent[1] ».

B. — LES SENS INTERNES.

Le sens commun.

Outre les cinq sens extérieurs, saint Thomas reconnaît quatre facultés sensibles internes : le *sens commun*, l'*imagination*, l'*estimative* (chez les animaux) ou *cogitative* (chez l'homme) et la *mémoire sensible*[2].

Le *sens commun* est comme le centre de convergence — parce qu'il en est le point de départ — de toutes les activités sensibles. Il joue le rôle de conscience sensitive, en ce que, grâce à lui, nous sentons que nous sentons *sicut cum aliquis videt se videre*[3]. Ce rôle doit, en effet, être attribué à un organe sensible, et ce ne peut pas être au sens particulier ; car celui-ci n'est passif qu'à l'égard de la forme étrangère qui lui arrive ; il ne saurait l'être à l'égard de sa propre passivité, n'ayant aucun pouvoir de réflexion sur soi-même[4]. Si nous avons conscience de nos sensations, ce ne peut donc être que par le moyen d'une impression nouvelle, où la première trouvera son reflet, et dont l'organe sera nécessairement autre. La distinction du sujet et de l'objet sera évidemment relative à ce rôle. Le sens, tout seul, ne *distingue* rien ; il sent. Mais en sentant qu'il sent, l'homme doué du *sens commun* prend conscience de *l'autre,* par la conscience qu'il a de soi-même affecté. — Bien des faits aujourd'hui classés confirment cette analyse.

Un autre rôle du *sens commun* est de faire que le vivant puisse prendre conscience de ses sensations en tant qu'elles

1. Q. I, *De Verit.*, art 11.
2. Ces facultés étaient censées localisées dans l'ordre suivant : Le *sens commun* dans les lobes frontaux; en arrière d'elle, l'*imagination ;* l'*estimative* dans la partie médiane; la *mémoire* dans l'occiput.
3. Iª pars, q. LXXVIII, art 4, ad 2ᵐ.
4. *Ibid.*, q. LXXXVII, art. 3, ad 3ᵐ; in III, *De Anima*, lect. III.

sont diverses; en tant, cependant, qu'elles servent à intégrer le sentir. Il est, à ce nouveau titre, non plus le sens de la sensation, mais le sens du sensible comme tel et de ses différences, alors que chaque sens particulier n'est que le sens du visible, du sonore, de l'odorant, etc.[1] Sous ce rapport, le *sens commun* se rapproche du toucher, qui, en même temps qu'un sens spécial, est aussi une condition générale de sensibilité dont l'influence est partout diffuse[2].

En troisième lieu, le *sens commun* a pour rôle tout marqué de saisir ce que nous avons appelé les *sensibles communs :* mouvement, repos, grandeur, figure, nombre[3].

Enfin, si le *sens commun* peut jouer ces rôles, c'est, ainsi que nous le notions à propos de l'un d'eux, parce qu'à l'égard des sens particuliers, il a raison de source. « Le pouvoir sensitif se diffuse dans les organes des cinq sens à partir d'une racine commune, où aboutissent ensuite les immutations de chacun de ces organes[4]. » Aussi le rôle complet du *sens commun* s'exprime-t-il en cette phrase : « Le *sens commun* est le centre d'où dérivent tous les sens *propres,* auquel reviennent leurs impressions, et où elles établissent leur synthèse[5]. »

B. a. — *L'Imagination.*

L'imagination est un pouvoir différent, mais tout proche. Les sens particuliers et le *sens commun* reçoivent ; l'imagination ou *phantasia* conserve. C'est une sorte de « trésor des images reçues par les sens[6] ». Ce qui oblige à poser ici une puissance spéciale, c'est qu'autre chose est recevoir, autre chose retenir. La preuve, c'est que certains corps reçoivent facilement une impression, qui précisément sont

1. Iª pars, q. I, art 3, ad 2m.
2. In III, *De Anima*, lect. III. *init.*, et *fin.*
3. *De Potentiis animae,* c. IV.
4. *Ibid.*
5. *De Potentiis animae*, c. IV.
6. Iª pars, q. LXXVIII, art. 4.

les premiers à la perdre. Comme donc tout pouvoir sensitif s'exerce par le moyen d'un organe, force est de penser qu'autre est le pouvoir organique d'impression, autre le pouvoir de conservation des images. La partie de l'encéphale située en arrière des lobes frontaux, et que les « médecins » disent plus consistante, pourra servir d'organe à ce dernier pouvoir, en ce qu'elle retiendra mieux les déterminations matérielles auxquelles sont liées les apparitions d'images. D'ailleurs, ce « trésor » sensible n'est pas un réceptacle inerte; des courants vitaux le traversent, qui y provoquent, tout au moins chez l'homme[1], des associations variables.

Certains, tel Avicenne, crurent devoir attribuer ce phénomène à une puissance spéciale. Mais Averroès a été mieux inspiré en attribuant à la même faculté la conservation des images et les combinaisons spontanées ou voulues qu'elles provoquent[2].

B. b. — *L'Estimative.*

Au sujet de l'*estimative,* « il faut considérer que si l'activité animale se bornait à rechercher le délectable et à fuir le pénible *comme tels*, il ne serait pas nécessaire de poser dans l'animal autre chose que l'appréhension des formes que perçoit le sens, et dans lesquelles il se délecte ou s'afflige. Mais il est nécessaire à la vie de l'animal qu'il recherche ou fuie certaines choses non seulement parce qu'elles sont bonnes ou mauvaises à sentir, mais aussi à cause de convenances, d'utilités ou de détriments supérieurs à la sensation immédiate. Ainsi, quand la brebis voit venir le loup et s'enfuit, ce n'est pas à cause de sa couleur ou de sa forme; quand l'oiseau cueille des pailles, ce n'est pas à cause du plaisir qu'elles lui causent, mais

1. Saint Thomas ne pense pas que les animaux participent à ce pouvoir. Cf. Iª pars, *loc. ult. cit.*, q. LXXXIV, art. 6, ad. 2ᵐ, *in fine.*
2. *Ibid.*

parce qu'elles sont utiles pour le nid. Il faut donc que l'animal ait de quoi percevoir de telles *intentions*, que le sens extérieur ne perçoit pas, et de cette perception-là, il faut qu'il y ait quelque autre principe, puisque la perception des formes sensibles se fait par le moyen d'une altération du sens, et que, dans le cas présent, il y a manifestement autre chose... A ce genre d'appréhension est ordonnée la faculté *estimative*[1] ».

L'*estimative* implique une sorte de jugement et de choix; mais le choix n'est point ici le résultat d'une délibération, ni le jugement le fruit d'une *idée* propre à l'animal. C'est la nature, qui imprime cette détermination en donnant l'être. Les jugements de l'*estimative* sont *instinctifs*, c'est-à-dire qu'ils sont comme des propriétés naturelles, des impulsions spontanées. Aussi sont-ils uniquement relatifs à ce qui intéresse la vie animale, la nature étant soucieuse d'action, non de science : « La brebis ne se représente pas tel agneau en tant que c'est tel agneau, mais en tant qu'il doit être allaité par elle[2]. » La désignation des objets en tant qu'ils sont eux-mêmes est une marque de l'intelligence qui abstrait, aussi la trouve-t-on à l'origine du langage. L'animal ne s'y élève point; dominé par le besoin, que ce soit le besoin individuel ou celui de la race, toutes ses estimations tendent à l'acte et sont relatives aux individus en tant que matière d'acte. Tout objet, même individuel, qui se présente à lui sous une autre forme, lui demeure étranger *nullomodo apprehendit*[3].

On voit que, sur ce terrain particulier, saint Thomas adhère au pragmatisme. Il remarque toutefois que l'*estimative,* en tant qu'elle dépasse l'appréhension sensible comme telle, et qu'elle implique un certain jugement, est bien une participation de la raison[4]. « De même que

1. Ia pars, q. LXXVIII, art. 4 ; Cf. *De Potent. animae*, c. IV.
2. In II, *De Anima*, lect. XIII.
3. *Ibid.*
4. III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 2; q. XXV, *De Veritate*, art. 2, *fin.*

l'homme connaît par l'intelligence ce qu'il ne connaît point par le sens, bien que sa connaissance vienne du sens, ainsi en est-il de l'*estimative,* bien que d'une façon inférieure[1]. » Sa supériorité sur le sens consiste en ce qu'elle abstrait de la circonstance temporelle et spatiale (*abstrahit ab hic et nunc*) et elle tend, sous ce rapport, à l'universel, puisque les circonstances temporelles et spatiales, filles de la quantité, sont, pour leur part, principe de l'individuation des formes. La déficience consiste en ce que l'*estimative* n'abstrait point de la matière, qui est le principe foncier de l'individuation, étant celui qui donne l'incommunicabilité, s'opposant ainsi à l'universel, où la raison est maîtresse[2].

Toujours est-il qu'il y a là un mélange. Dans le cas de l'*estimative,* le principe *Supremum infimi infimum supremi* trouve son application, et c'est pourquoi, dit saint Thomas, cette faculté, enrichie dans l'homme par le voisinage de la raison, y prend le nom de *raison particulière* ou *cogitative*[3]. Ces deux noms soulignent la différence entre le cas de l'homme et celui de l'animal. Chez l'homme, le jugement sensitif forme des illations particulières, soit qu'il passe d'un particulier à un particulier, comme on le voit faire si souvent à l'enfant ; soit qu'il conclue, d'une pluralité de cas particuliers, à un cas nouveau de même espèce, sans que d'ailleurs intervienne un *principe*. Dans cette dernière supposition, en effet, la raison abstraite (*ratio universalis*) intervient ; dans les précédents, seul le jugement sensible est en cause. Mais il y a influence de l'une sur l'autre. La faculté sensible seule ne ferait pas d'inférences. C'est par entraînement de la raison (*per refluentiam, per motionem, ex conjunctione ad rationem*) que le sens, chez l'homme, peut s'élever à l'*expérience* proprement dite, qui n'est ni le pur instinct de l'animal, ni la science, ou l'art, fruit de la raison universelle.

1. *De Potent. Animae,* c. IV.
2. *De Principio Individuationis, circ. princip. et fin.*
3. III *Sent., loc. cit.*

Ces trois notions se trouvent distinguées avec grand soin en une foule de passages de l'Aquinate. C'est là, en effet, une région frontière. Raison *participée*, dans l'*estimative;* raison *manifestée*, dans la *cogitative,* et raison *à l'œuvre* dans la science ou l'art, ce sont choses qu'on ne peut confondre qu'au prix d'erreurs graves.

L'*estimative* et le genre d'expérience qui en ressort a fait croire que les animaux raisonnent ; qu'il n'y a entre eux et nous qu'une différence de degré : d'où, suivant la pente de chacun, l'attribution de l'immatérialité et de l'immortalité à la bête, ou, ce qui de beaucoup est pire, la négation de l'immatérialité et de l'immortalité de l'homme. Mais il y a maldonne. L'expérience de l'animal est une combinaison des instincts généraux de son espèce (instincts qui lui sont donnés ainsi que soi) avec ses sensations actuelles ou acquises. Nulle conception d'*ensembles*, de groupes de cas, ni a plus forte raison d'*universel*. C'est ce que révèle assez sa façon de vivre. Chez l'homme doué de raison, sans même que l'universel entre en cause, il y a expérience dans un sens plus élevé, qui est le sens précis de ce terme. « Cette expérience consiste dans le rapprochement conscient (*collatio*) des cas singuliers de même espèce qui sont acquis à la mémoire », rapprochement d'où sort une règle empirique d'action, comme notre vie en comporte en si grand nombre.

La *cogitative* diffère donc de la raison proprement dite en ce qu'elle se tient dans le particulier et ne conclut que du *fréquent,* non de l'*universel* et du *nécessaire*. Elle diffère de l'*estimative* en ce qu'elle conclut vraiment (*componit et dividit*), au lieu que celle-ci ne fait que juger passivement, en vertu de combinaisons entre l'instinct donné avec l'être et l'influence des images actuelles ou acquises[1].

On peut noter que ce voisinage de raison, qui enrichit le

1. Ia pars, q. LXXVIII, art. 4; in I *Met.*, lect. I; in II, *Post Analyt.*, lect. XX.

travail de l'*estimative* naturelle et en fait une réelle expérience, ne doit pas être envisagé uniquement à l'égard de l'individu; il prend aussi une forme sociale. Par l'hérédité d'une part; de l'autre par l'éducation et l'influence, dont l'instrument premier est le langage, l'intelligence provoque le jugement sensible et lui fait produire infiniment plus que ne peut l'instinct livré à lui-même. L'enfant, dont l'intelligence est encore endormie, s'éveille ainsi à l'expérience. La raison des siècles lui fournit de quoi vivre raisonnablement sans raison. Plus tard, ayant au service de sa sensibilité une raison personnelle, il n'en continuera pas moins à profiter de celle des autres[1].

B. c. — *La Mémoire sensitive.*

La quatrième faculté énumérée est la *mémoire sensitive*. Elle est le trésor des appréciations sensibles, comme l'imagination est le trésor des images. « On en peut donner ce signe que le principe du souvenir, chez l'animal, se montre rattaché à ces *intentions*. C'est à propos du convenable, du nuisible, etc., que sa mémoire s'éveille. D'ailleurs, cette raison de *chose passée* (*ratio praeteriti*) que concerne directement la mémoire, n'est-elle pas aussi une de ces *intentions* qui dépassent le sens[2]? »

Le souvenir est fonction du temps. On ne se souvient pas du présent comme présent; on se souvient qu'une chose a été présente à l'âme, qui actuellement ne l'est plus, et le souvenir a pour rôle de l'y faire réapparaître. Il appartient donc de se souvenir à qui éprouve le sentiment du temps, et par ce qui lui donne le sentiment du temps[3]. Or, le temps est senti par le même pouvoir de l'âme qui sent le mouvement et la grandeur; car ces trois choses se suivent, et cette puissance est le sens, en ce qui concerne le présent;

1. Cf. q. XI, *De Verit., passim.*
2. Ia pars, q. LXXVIII, art. 4; *De Pot. animae*, c. IV.
3. *De Memoria et reminiscentia*, lect. I.

l'imagination fondée sur le *sens commun,* en ce qui concerne l'avenir. C'est pourquoi, on le verra, il n'y a pas, en rigueur d'expression, de mémoire intellectuelle[1].

De ce que le souvenir inclut le temps, il suit qu'il n'y a point souvenir toutes les fois que l'attention de l'âme se porte sur une image autrefois acquise. Il faut de plus qu'elle la considère précisément comme image du passé, sous la relation temporelle qu'elle implique. Sans cela, il y aurait acte d'imagination, non de mémoire. Aussi Avicenne a-t-il eu raison de dire que la mémoire a pour objet propre l'*intention* (*in-tentio*) incluse dans l'image qui fait retour, à savoir ce par quoi elle est image du passé[2].

La fausse mémoire, l'impression de *déjà vu* trouve place sous cette remarque. Il y a trois manières d'être à l'égard d'une image autrefois acquise. Ou nous n'avons pas conscience de l'avoir acquise, et alors nous doutons si nous faisons acte d'imagination ou de mémoire. Ou au contraire nous savons qu'il s'agit d'un objet passé, et nous considérons de nouveau celui-ci dans son image : alors, nous nous souvenons vraiment, puisqu'à travers l'image présente nous ressentons le passé, ce qui est proprement se souvenir. Enfin, parfois, on croit se souvenir et l'on ne se souvient pas, à savoir quand on prend des images nouvelles pour des représentations de choses anciennes. On est alors le jouet de l'imagination, qui laisse mêler à son objet propre une relation au passé qui lui est étrangère.

Reste donc que le souvenir est une association, dans un même acte, de l'impression d'un objet passé et de celle du temps[3].

On remarquera que saint Thomas envisage la mémoire, comme l'imagination, sous un double aspect : en tant que « trésor » et en tant que pouvoir d'acte. Comme *trésor,* la mémoire sensible n'a rapport qu'à ces déterminations naturelles,

1. Cf. *infra*, ch. IV, G.
2. *De Memoria*, lect. II et III.
3. *Ibid.*, lect. VII.

mères de jugements instinctifs, que saint Thomas appelle *intentiones*; les images fournies directement par les sens lui demeurent étrangères, attribuées qu'elles sont déjà au trésor imaginatif. Mais parmi les déterminations dont on parle, et liées d'ailleurs à elles, se trouvent les notions appréciatives du temps. Or, armée de ces dernières, la mémoire envisagée comme puissance s'étend aux déterminations acquises de tout ordre; mais elle les utilise sous un rapport spécial, à savoir en fonction du temps. Elle est donc, de ce chef encore, faculté spéciale. Les autres facultés sensibles sont centripètes; celle-ci est centrifuge, allant de l'âme aux objets, non des objets à l'âme. On ne peut donc les confondre[1].

B. d. — *La Réminiscence.*

Comme annexe de la mémoire, chez l'homme, saint Thomas pose, avec Aristote, la *réminiscence*. Se ressouvenir, dans le sens actif où on le prend ici, ce n'est pas uniquement se souvenir de nouveau, ni se souvenir qu'on s'est souvenu. *Réminiscence* implique recherche. C'est un mouvement de poursuite, une « chasse », un processus intentionnel qui veut réveiller en nous des images endormies et, par elles, nous *re-présenter* des choses. Naturellement, il y faut un point de départ, et ce ne peut être qu'un souvenir déjà donné. Comme la démonstration procède *ex prioribus notis, ad ignotum,* ainsi la *réminiscence* procède *ex prioribus memoratis*[2]. Or, ce point de départ peut être un temps, ou une chose; comme si, pour se souvenir, on remonte les jours d'une semaine; ou comme si l'on recherche les antécédents ou concomitants d'une chose pour se souvenir d'une autre, et ce, par similitude, contraste ou relation de proximité quelconque. Ce qui permet de réussir cet effort, c'est qu'il y a enchaînement dans les mouvements intérieurs qui relient

1. Q. un. *De Anima,* art. 13, *med.*
2. *De Memoria,* lect. v.

les objets de l'âme. Les uns sont de forme identique, comme s'il s'agit de choses semblables; d'autres s'éveillent par contre-coup, comme quand les choses font contraste ; d'autres enfin se continuent, comme s'il s'agit de choses voisines. Dans ce dernier cas, un mouvement achevé engage l'autre, et le souvenir remonte la chaîne.

Cette remontée est parfois purement passive, et résulte d'associations inconscientes. Ainsi en est-il fort souvent chez l'homme, et toujours chez les animaux. Alors, il y a hasard, non proprement *réminiscence*. On réserve ce mot pour le cas de l'effort conscient, et celui-ci, bien que d'ordre sensible, suppose, dans le sujet, l'influence d'une faculté autre. En effet, c'est une sorte de syllogisme pratique qui intervient ici, puisqu'on procède d'un point de départ à un terme *cherché*, comme d'un principe à ses conséquences. Or, seuls en paraissent capables des êtres capables, par ailleurs, de délibération rationnelle. La relation est la même, à ce point de vue, entre la *réminiscence* et la mémoire simple qu'entre la *cogitative* et l'*estimative*.

On voit assez que pour saint Thomas, comme pour la plupart des psychologues modernes, la théorie du ressouvenir se fonde sur les lois de l'association; mais de l'association dans l'unité du moi substantiel, avec, pour condition physiologique, des traces cérébrales ; pour condition psychologique, l'habitude; pour forme propre, ce *quid proprium* de la mémoire qu'il appelle *ratio praeteriti*, c'est-à-dire la relation d'une image présente à un type ancien, relation enveloppant l'intuition du temps, et dont on ne fait ni une sensation vécue ni une représentation objective, bien qu'elle implique l'une et l'autre; mais un de ces instincts de nature (*intentiones*) qui dépassent la sensation active ou passive pour se rapprocher du travail rationnel.

Cette théorie, d'ailleurs, n'est évidemment qu'une ébauche psychologique. Sur le terrain métaphysique, elle aurait à s'achever en tenant compte de la thèse relative au temps[1].

1. Cf. *supra*, l. IV, ch. I. B. b, *in fine*.

Ajoutons que cette profonde remarque de saint Thomas ci-dessus notée, à savoir que la mémoire sensible est liée au sentiment de l'utile et du nuisible, de la chose à faire ou à éviter, peut servir d'amorce à ce qu'il y a de vérité dans les théories de la mémoire fondées sur le pragmatisme.

Telle est l'idée que saint Thomas se fait de la connaissance sensible. Le découpage fonctionnel et les essais de localisations cérébrales ne lui font pas oublier l'unité profonde des phénomènes généraux de la vie sensible. L'imagination, la mémoire, les sens particuliers et le *sens commun* en ses rôles spéciaux à leur égard, tout cela dépend d'un pouvoir de sensibilité générale qui est aux manifestations de la vie sensible ce qu'est la puissance assimilatrice à la nutrition, à la croissance et au pouvoir générateur[1]. D'autre part, saint Thomas serait le premier à convenir que sa classification des pouvoirs sensibles est surtout schématique, et par conséquent provisoire ; qu'elle répond avant tout aux données de sens commun et laisse place à de plus savantes, sinon plus profondes recherches.

Prolégomènes à toute explication scientifique des phénomènes de la sensibilité générale ou particulière : voilà comment, peut-être, on pourrait intituler les déterminations qui précèdent.

Il faut aller plus loin.

L'élaboration des données sensibles par le travail interne ainsi décrit est le tout de l'animal ; mais elle est dépassée chez l'homme. Il est de fait que celui-ci, en possession de l'*expérience*, s'élève jusqu'à l'*idée*, c'est-à-dire jusqu'à une considération universelle applicable à tous les cas du même genre. Là est pour lui le principe de la science et de l'art ; de l'art, s'il s'agit de *faire;* de la science, s'il s'agit de ce qui *est*[2]. Mais pour que cette transformation de l'expérience soit possible, il faut en supposer dans l'âme le pouvoir. Il y a

1. *De Memoria*, lect. II.
2. In II, *Post. analyt.*, lect. XX, *med.;* I *Met.*, lect. I.

là un travail tout nouveau, une opération d'un genre supérieur, pour laquelle il faut à notre âme un pouvoir supérieur aussi, quelque chose comme une puissance d'illumination, qui manifeste pour nous, dans le sensible, ce qu'il contient d'immatériel incarné, d'universel devenu *cas,* de nécessaire livré à la contingence de l'existence phénoménale.

Or, ce pouvoir de l'idée générale et de ses combinaisons, c'est ce que nous appelons l'intelligence.

CHAPITRE IV

L'INTELLIGENCE

L'objet propre de l'intelligence, ce sont les *essences matérielles*. En ces deux mots, le thomisme s'établit entre deux extrêmes presque également redoutables : le spiritualisme issu de Platon, et le sensualisme matérialiste.

L'essence est un *objet* à part, étant un aspect du réel qui abstrait de ses conditions sensibles. Par ailleurs, il n'y a d'essences accessibles pour nous que celles qui viennent à nous par le chemin des sens : *Nil in intellectu quin prius fuerit in sensu*. Cette double observation placera saint Thomas sur un terrain dont ne pourront le déloger ni le sens critique développé, ni les progrès de la psychologie expérimentale, alors que tel spiritualisme excessif compromettra la cause du véritable, et lui aliénera pour longtemps la science.

L'essence est, par elle-même, hors l'espace et le temps. Elle y est descendue, en ce qui concerne les êtres objets de l'expérience, par ce que nous avons appelé l'*individuation*, et nous avons noté ses temps de chute[1]. La connaissance intellectuelle consiste à retrouver ce point de départ; à remonter de l'idée réalisée à l'idée de réalisation, de la maison au plan, de la chose d'art que représente la nature à l'art selon lequel la nature la crée, la dirige et la pousse vers son terme. Concepts universels, jugements obtenus par combinaisons de ces concepts, démonstrations procé-

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, C.

dant des jugements pour en fournir d'autres, tout devra sortir de là ; l'*essentiel* en est l'âme.

Le sens ne fournit rien de pareil. L'individuel, en lui, est reçu sans matière ; mais ce qui en est exprimé par son fait n'est pas indépendant des conditions de la matière ; l'espace et le temps le limitent ; ce n'est pas l'idée de nature, idée que la nature peut indéfiniment reprendre : c'est une réalisation particulière prise comme telle.

On a essayé de prétendre qu'une pareille distinction est illusoire ; que l'idée, sorte de calque dessiné au trait, image schématique, effacée, généralisée par superpositions successives, n'a rien de transcendant à la sensation. On n'a pas vu combien c'est cette dernière observation qui est illusoire. Elle ne fait pas avancer d'un pas la question. L'image schématique existe : c'est le *phantasma,* dont il sera question tout à l'heure. Nous l'observons en nous très nettement ; mais nous pouvons observer aussi que nous voyons en lui autre chose que lui. Par l'emploi que nous en faisons, nos idées générales se font voir véritablement générales. Et que serait le schéma dont on parle, laissé à lui-même, sinon une sensation de qualité inférieure, n'exprimant rien de spécial, et ne rendant nul compte de l'intelligence ?

Or, si cette notation est exacte, il ira de soi que la faculté qui, en nous, peut extraire du particulier le général, du temporel l'intemporel et du contingent le nécessaire, soit elle-même élevée au-dessus des conditions matérielles. Les pouvoirs correspondent aux actes, que définissent d'abord les objets.

Puisque l'intelligence trouve dans le sensible la matière d'une intuition qui dépasse le sensible ; puisqu'elle sait *lire* l'essence (*intelligere, intus-legere*[1]), il faut bien que nous la supposions, comme l'essence, au niveau de l'universel, de l'intemporel et du nécessaire. Il faut que, négativement tout au moins, nous l'abstrayons d'un milieu extérieur ou

1. IIª IIªᵉ, q. VIII, art. 1.

intérieur qui est livré au mouvement, à la particularité temporelle et spatiale, à la contingence. Connaître, a-t-on dit, c'est *être*. Si je deviens de l'immatériel, il faut que pour autant je sois de l'immatériel en puissance. « De ce que l'âme perçoit les natures universelles des choses, elle se rend compte que la forme selon laquelle elle connaît est immatérielle; autrement, elle serait individuée et ne mènerait point à la connaissance de l'universel. Puis, de ce que la forme intelligible est immatérielle, on comprend que l'intellect dont elle est la forme est un je ne sais quoi (*res quaedam*) indépendant de la matière[1]. » Nous arriverons ainsi à cette singularité d'un pouvoir appartenant à une âme qui est l'acte d'un corps, sans que ce pouvoir soit acte du corps. Nous devrons concevoir une émergence d'acte, en raison de laquelle l'âme, appuyée sur des conditions matérielles, les dépasse, comme la pointe rose des pyramides dépasse les brumes matutinales. Sise aux confins de deux mondes, l'âme empruntera des deux, et, au point de vue connaissance comme en tout, prendra de la matière et de l'esprit les caractéristiques de l'homme.

On a souvent critiqué comme superficiel, faute de le comprendre, le raisonnement sur lequel saint Thomas — après Aristote d'ailleurs — appuie sa thèse de l'immatérialité de l'âme pensante. *Intus apparens prohibet extraneum :* telle en est la majeure. La mineure est de fait : Nous avons pour objet toutes les natures sensibles. Conclusion : Nulle des natures en cause ne doit donc subsister en nous, en tant que connaissants. Donc la puissance par laquelle nous atteignons les natures sensibles est elle-même étrangère aux natures sensibles; elle est immatérielle.

Ainsi abrégé, il est certain que le raisonnement n'est pas clair; mais il faut le pénétrer. *Intus apparens prohibet extraneum*, ce n'est pas un principe empirique, c'est une application de la métaphysique du devenir.

1. Q. X, *De Verit.*, art. 8, *med.*

Puisque la connaissance est un *fieri,* il faut que la puissance à laquelle s'applique ce *fieri* enveloppe une privation correspondante. On ne devient pas ce que l'on est. Or, l'intellect a pour objet toutes les natures corporelles, et, dans chacune, l'universel, l'abstrait, l'être en ses déterminations multiformes; l'être, dis-je, identique au vrai. Il ne peut donc contenir en soi, en tant que puissance, aucune nature empruntée au monde corporel. S'il en contenait, il serait à l'égard de son objet comme la pupille colorée à l'égard des couleurs, comme la main chaude à l'égard d'un objet d'une chaleur égale. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que le sens ait une nature déterminée, pourvu que ce ne soit pas dans sa ligne propre, par rapport à ce qu'il doit devenir dans cette ligne. L'œil peut être solide, pourvu qu'il ne soit pas coloré; l'oreille peut être colorée, pourvu qu'elle ne soit pas vibrante. La main peut être chaude, pourvu qu'elle ne le soit pas au même degré que le corps dont elle doit éprouver la chaleur. Mais dans la mesure où il s'introduit dans le sens des déterminations identiques à celles de l'objet, le sens n'atteint plus celui-ci.

Or, cette constatation suffit. Comme la main, pour connaître un degré de chaleur, doit en avoir un autre; comme la pupille, pour connaître les couleurs qu'elle connaît, a besoin de n'avoir aucune d'elles, ainsi notre être intellectuel, qui a pour objet toute nature corporelle, doit se trouver étranger, comme tel, à toute nature corporelle. Il faut qu'il soit comme l'Intellect séparé d'Anaxagore : *Immixtus, ut imperet.*

Dans la pensée d'Anaxagore, qui songeait au principe moteur, cela signifiait que le moteur premier ne devait pas être inclus dans le déterminisme, et, par suite, ne devait pas être déterminé à la façon des choses corporelles. Dans ce dernier cas, en effet, l'action de l'agent premier, déterminée par sa nature, ne saurait être universelle. On le place donc hors du genre où se rangent ses effets. Il sera *séparé,* hors le monde matériel (ἀνάγκη ἀμιγῆ εἶναι).

Dans l'ordre de la connaissance, il en est de même. Car si l'intellect a une nature du genre de celles qu'il doit connaître; s'il est déterminé, au lieu d'être puissance pure, à l'égard de ce qu'il doit devenir, il ne pourra plus le devenir; il ne pourra donc plus connaître. A moins qu'on ne dise comme Platon que les déterminations intellectuelles sont innées. Mais, dans ce cas, l'immatérialité de l'âme serait plus absolue encore. Tout le monde comprend l'*a fortiori*. En tout cas, dans la supposition la moins favorable, qui est d'ailleurs la vraie, la conclusion s'impose. S'il y avait de la géométrie dans l'intelligence, elle ne connaîtrait que la géométrie, ou, ce qui revient au même, elle connaîtrait tout sous forme géométrique. Pareillement, si le corps entre dans la composition de l'intelligence, comme ce ne peut pas être le corps en général, mais tel corps doué d'une nature particulière, il est fatal qu'on voie échapper à l'intelligence et l'idée générale de corps, et l'idée de *tel* corps, fût-ce celui qui l'affecte; car celui-ci étant subi par elle, elle ne le domine ni ne le *distingue*.

Et qu'on ne dise pas : L'intellect n'est pas corps; mais il est quelque chose du corps, à savoir son acte, ainsi qu'on l'a dit du sens. Déjà l'on a pu voir que l'inconvénient serait le même[1]. Si l'intellect a un organe corporel, son pouvoir en est nécessairement affecté; il ne peut s'exercer que par les qualités corporelles, dans leur dépendance. Comment s'élèverait-il au-dessus de soi pour juger de la qualité comme telle, du corps en sa nature générique ou particulière? La « forme *a priori* » infligée au pouvoir par l'organe, sera exclusive de toute connaissance d'ordre universel[2].

Il faut comprendre néanmoins que la conclusion obtenue ainsi, relativement à l'essence de l'âme connaissante, est purement négative. L'intellect est en dehors et au-dessus de la matière, c'est tout ce que l'on peut dire.

1. Cf. *supra*, ch. III, A.
2. In III, *De Anima*, lect. VII; Iª pars, q. LXXV, art. 2.

Il n'y a pas d'intuition de l'immatériel; nous n'atteignons celui-ci qu'à travers ses actes, comme postulat explicatif[1]; il demeure, en lui-même, un inconnaissable. Ce qui est acquis par la démonstration introduite, c'est qu'il y a en nous, à titre de significat du mot *idée*, une présence intérieure des objets, en raison de laquelle ceux-ci nous apparaissent comme *natures*, donc dépouillés des conditions selon lesquelles s'individualisent les natures, donc hors le temps, le nombre et la matière. Comme fondement de cette présence, qui résulte en nous d'un devenir, nous devons supposer un sujet évolutif de même ordre, qui soit en pouvoir d'idée, en attendant que l'impression de l'objet le mène à l'acte. Nous décrivons ainsi le phénomène par le moyen d'un schéma emprunté à l'ordre sensible : à quoi serait-il emprunté ? C'est proportionnellement à la sensation et à ses conditions reconnues, que nous décrivons l'intellection, de même que c'est proportionnellement à l'action et à la passion, que nous décrivons la sensation elle-même[2]. Seulement, il y a cette différence que l'action et la passion incluses dans la sensation sont pour nous objet d'intuition : nous nous sentons sentir; tandis que l'action et la passion intellectuelles ne sont jugées ainsi que par analogie proportionnelle.

Il n'y a pas d'intuition intellectuelle. Penser notre pensée, ce n'est pas nous tourner vers notre objet propre; c'est remonter dans le sens de ses conditions; conditions nécessaires, donc définissables comme *fonctions*, mais non pas définissables en elles-mêmes. Il y a là quelque chose de semblable à ce qu'on a dit de la connaissance de Dieu[3]. C'est une algèbre. Puisque, même intellectuellement, le sensible est notre objet propre, il ne peut y avoir d'arithmétique, pour nous, que de la sensation.

1. Cf. *supra*, ch. II, A.
2. Cf. *supra*, ch. II, *init.*
3. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, C. a.

A. — L'IMMATÉRIALITÉ ET L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Toujours est-il que s'il y a, en nous, une fonction transcendante à toutes les conditions de la matière, il doit y avoir, derrière elle, une existence qui lui corresponde. *Operari sequitur esse.* D'où cette conclusion, si importante relativement à la destinée de l'homme : « Ce qui est en nous le principe de l'opération intellectuelle, et que nous appelons l'âme humaine, est un certain principe (*quoddam principium*) incorporel et subsistant. » On dit : *Certain principe,* afin de noter, par le vague de l'expression, la nature inconnaissable en soi de ce principe. On dit : *Incorporel,* pour écarter toute détermination tirée de l'expérience sensible, dont l'intellectuel doit être dégagé, afin de la dominer par l'universel. On dit : *subsistant,* par opposition à ce genre de pouvoirs qui dépendent d'une matière et ne s'exercent qu'en fonction d'elle[1].

L'âme animale n'est pas ainsi. Platon, par une opposition trop radicale à la thèse des *naturalistes,* eut le tort de le croire. Ceux-ci confondaient le sens et l'intelligence au point de les attribuer à un commun principe corporel. Platon, tout en les distinguant, les attribua pourtant à un principe commun, mais cette fois spirituel, assurant que sentir, aussi bien que comprendre, conviennent à l'âme seule, non au composé. Il suivait de là que toutes les âmes des animaux étaient subsistantes[2]. Mais cette position est fautive. Les opérations sensitives sont l'acte du conjoint : corps animé, âme incarnée, et puisque le mode d'être répond au mode d'agir; puisque le connaître, en particulier, est un devenir, dont le support doit se juger par l'acte, il n'y a nulle raison pour accorder une subsistance à part à ce qui n'a point d'opération à part. L'âme animale subsiste dans et par le composé, tant que le composé subsiste.

1. Iª pars, q. LXXV, art. 2.
2. *Ibid.*, art. 3. Cf. *Théétète*, c. XXIX et XXX

Celui-ci dissous, c'est-à-dire désorganisé, l'âme animale fait retour aux potentialités de la matière : *quo non nata jacent*[1].

Au contraire, l'âme humaine, l'organisme détruit, gardera la fonction dont on a dû dire qu'elle l'exerce par elle-même ; elle gardera donc aussi l'être autonome que prouve l'autonomie de cette fonction. La destruction du corps ne peut pas atteindre une âme jouissant de l'autonomie de son être ; car cela seul est entraîné dans la chute d'autrui, qui en dépend. Il faudrait donc, si l'âme était détruite, qu'elle le fût par quelque chose qui l'atteindrait en soi. Or, ce quelque chose est introuvable.

Ce ne peut pas être une contrariété intérieure ou extérieure : l'âme est une forme simple, et, douée par sa transcendance de la capacité de recevoir en soi les contraires, elle fait bien voir qu'elle ne saurait en être affectée. Ou ils lui demeurent étrangers, ou ils entrent en elle intelligiblement, et, ainsi, deviennent sa perfection, loin qu'ils puissent la détruire.

Ce ne peut pas être non plus la soustraction de quelque condition de son être; car il n'y a de conditions que de quatre ordres : matérielles, formelles, efficientes, finales. Or l'âme intellectuelle, comme telle, n'a pas de conditions matérielles, ainsi qu'on vient de le voir. Ses conditions formelles sont en elle, et ne peuvent l'abandonner. Son unique condition efficiente est l'activité créatrice [2], puisque, n'étant pas l'acte d'un corps, elle ne peut résulter des transmutations des corps, et doit sortir nécessairement du fond transcendant de l'être (θύραθεν, dirait Aristote). Or, l'activité de Dieu ne défaille pas. On a dit d'ailleurs que l'activité de Dieu, en tant qu'elle voudrait se distinguer de lui, n'est que l'être même de la créature, conçue comme en relation avec sa source [3]. Ce qui est indéfectible de soi est donc indéfectible tout court,

1. 1a pars, q. LXXV, art. 3 ; II *C. Gentes*, c. LXXXII.
2. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, C.
3. Cf. *supra*, t. I, l. III, ch. I, A.

et même, on peut le dire, indéfectible spécialement à l'égard de Dieu, en qui son indéfectibilité trouve sa source. Enfin, la finalité qui est la raison d'être de l'âme n'est pas moins indéfectible que l'efficience qui la pose. Cette finalité est Dieu, en tant que participé et manifesté dans ses œuvres. Or, si l'existence de l'âme n'ajoute rien aux fins nécessaires de Dieu [1], elle ajoute aux libres fins qu'il se donne, au lieu que son néant ne rime à rien. Le néant n'est pas une fin, n'impliquant sous aucun rapport ni le bien, qui est identique à l'être, ni le mal, qui s'appuie sur l'être [2].

La nature de la connaissance suggère à saint Thomas une autre preuve de la pérennité de l'âme dont on admirera l'élégance. La connaissance intellectuelle est un devenir supérieur, dont le sujet évolue dans le sens des formes pures, dégagées de la matière individuante, et par là éternelles. *Anima fit quodammodo omnia.* Or, un pareil sujet, qui est matière par rapport à l'intelligibilité immanente au monde, ne peut être soumis au temps plus que le sujet du devenir matériel, dont l'acte est relatif aux formes individuées, jetées à la matière et au nombre. Or, la matière pure est douée de pérennité [3]. Donc, à plus forte raison, l'âme.

Enfin, un motif qui paraît de sentiment, mais qui, approfondi, devient argument métaphysique, c'est celui-ci. Tout être a une tendance à être, résultant de ses propriétés et de ses relations avec son milieu naturel. Cette tendance, chez le connaissant, prend la forme du désir. Le désir, bien analysé, nous dit donc où va l'être, où la nature le pousse. C'est le sens métaphysique du principe « *Desiderium naturae non potest esse inane* ». Or, où tend l'âme intellectuelle, au point de vue de l'être? A la différence de la brute, qui, ne connaissant que l'individuel, ne peut

1. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, M. b.
2. II *C. Gentes*, c. LV et LXXIX; Iª pars, q. LXXV, art. 6; *Quodl.*, X, q. III, art. 2; q. un. *De Anima*, art. 14; *comp. Théol.*, c. LXXXIV.
3. Cf. *supra*, l. IV, ch. I, A, a.

tendre aussi qu'à l'individuel, c'est-à-dire, dans le cas présent, à la conservation de son être *hic* et *nunc*, l'être humain, dont l'objet est l'universel, juge de sa vie sous les couleurs de l'universel ; il conçoit, et, par suite, désire, l'être comme tel, sans addition spatiale ou temporelle. Nous tendons à être non pas un jour ni mille, mais tout court (*simpliciter*). Notre pensée, se montrant supérieure au devenir, puisqu'elle lui applique ses cadres, éveille corrélativement un désir qui abstrait du temps ; qui serait violenté, si le temps le prenait sous son empire. Cela ne se peut d'ailleurs ; mais cette proposition hypothétique : L'être qui désire ainsi, mourra, renferme une contradiction de nature ; car cela signifie d'une part : Cet être appartient à un monde où la mort n'a pas de sens, et l'on ajouterait qu'à cet être, la loi d'un autre monde, celui du devenir temporel, sera néanmoins applicable, ce qui voudrait dire que ce dernier monde l'a repris, et qu'il n'est donc plus l'être de pensée pure et de désir sans détermination temporelle qu'on avait consenti à reconnaître[1].

B. — LA SURVIE DE L'AME.

Reste l'angoissant problème d'avenir qui se pose alors pour l'homme. Si l'âme demeure, le corps détruit, nous sommes donc divisés. Ou bien alors, il faudrait revenir à Platon, et dire que l'homme, c'est l'âme intellectuelle seule, au lieu de concevoir celle-ci comme une émergence, dans un être partiellement livré au flux de la matière. A cette difficulté, la foi chrétienne répond par la doctrine de la résurrection de la chair ; mais la philosophie n'a pas cette ressource. Elle constate que l'homme meurt ; elle ne peut dire qu'il revivra ; elle doit se contenter d'affirmer que tout, en lui, ne meurt pas, en ajoutant que l'âme étant

1. *Locis ult. cit.* Pour le développement de cet argument, cf. notre ouvrage : *Les Sources de la croyance en Dieu*, c. IX, Paris, Perrin.

en nous le principal, et le principal ayant coutume d'être totalisé par le langage, on peut dire de ce chef : Nous sommes immortels [1]. Ce ne sera pas revenir à Platon, qui parlait en rigueur, et ne concevait l'union d'un esprit à une matière que sous forme accidentelle.

Mais une difficulté plus grave est celle-ci. Que l'âme garde son être après le corps, à quoi cela pourra-t-il servir, si elle perd ses fonctions? Or, nulle fonction ne paraît possible hors du corps, ou, pour mieux dire, hors d'un état excellent du corps. La maladie atteint l'intelligence, et peut aller jusqu'à suspendre entièrement son acte, en détruisant les conditions organiques dont dépendent les sens, l'imagination, la mémoire, l'expérience, toutes choses dont on a fait le support de l'intelligence.

La réponse est embarrassée. Elle doit l'être, et les adversaires médiévaux de saint Thomas avaient ici beau jeu à lui reprocher son aristotélisme. Si l'individu pensant n'est pensant en acte que sous la condition des images intérieures; si les images supposent l'organisme, et l'organisme le milieu cosmique, comment, l'organisme dissous, et l'âme ne communiquant plus avec le milieu par cet intermédiaire, y aura-t-il possibilité pour elle d'opérer, fût-ce pour prendre conscience d'elle-même? Le *sommeil sans rêve,* sera-ce donc la réalité de la mort? Mais alors, comment supposer, dans le plan de la nature, cette survie inconsciente et inerte? N'être ni pour soi ni pour autrui, est-ce encore être?

De là à supposer que, même en cette vie, l'intellect séparé de la matière n'est pas entièrement personnel; que c'est une influence commune; par suite, pour chacun de nous, une influence provisoire; que son rôle va plus loin, dans l'espace et le temps, que ces miettes d'humanité et que ces éphémères que nous sommes, il n'y avait qu'un pas. Averroès le franchit, prétendant s'appuyer d'Aristote. Qui sait?... Par ailleurs, les commentaires de saint Thomas sur

1. I[a] pars, q. LXXV, art. 4, ad 1[m].

le *De Anima* subsistent, ainsi que l'admirable étude *De Unitate Intellectus, contra Averroïstas*[1].

On n'en comprend pas moins la difficulté, au point de vue positif, d'affirmer une survie qui se trouve être totalement indescriptible, à partir des données de la psychologie terrestre.

Ce qui permet au philosophe chrétien, renseigné par sa foi, renseigné par des nécessités morales et des convenances finalistes, de poursuivre en quelque façon l'étude de la vie psychique jusque *au delà*, c'est cette constatation que le rôle actuel de l'intellect passif, à savoir sa réceptivité idéale sous l'invasion du monde sensible porteur d'idéal, n'épuise pas sa puissance. Il est un réceptacle d'idées ; peu importe à sa nature que ces idées lui viennent du sensible. C'est là sa condition actuelle ; ce n'est pas sa condition nécessaire. Sa nature *séparée* le rendant inaccessible à la mort, et sa nature réceptive, sans limitation modale, rendant possible son « *information* » ou détermination cognitive sous d'autres conditions, l'immortalité consciente et active a ses bases. Psychologiquement, elle *peut* être ; si moralement, elle le *doit*, tout est bien ; l'homme, avec ses aspirations ; le moraliste, préoccupé de ses postulats ; le chrétien, attaché à sa foi peuvent se satisfaire.

La réponse de saint Thomas est donc celle-ci : Les fonctions qui dépendent du corps périssent : tels le sens, l'imagination, l'expérience sensible, la mémoire proprement dite, les passions ; mais les fonctions rationnelles ne périssent point. Seulement, elles retournent leurs axes. Au lieu de

1. Noter en particulier le passage « impossible à dépraver » où Aristote, parlant de l'âme quant à sa partie intellectuelle, déclare nettement qu'elle n'existe pas avant le corps (ce qui s'oppose à l'averroïsme), mais que rien n'empêche qu'elle persiste après (XI *Met.*, 1070ª, 20. Saint Thomas : XII, lect. III). Il dit seulement : Rien n'empêche, parce qu'en ce passage, il ne détermine pas. Il faut se souvenir, en effet, que d'après sa propre promesse (II *Phys.*, 194.10, et XI *Met.*, I, 1069ª, 30). Aristote devait traiter, en métaphysique : 1° des formes séparées ; 2° des formes unies à la matière, mais qui en sont séparables, et en tant qu'elles en sont séparables. Qu'eût-il dit de ces dernières, nul ne le sait. La *Métaphysique* ne nous est arrivée que morcelée, et il se peut fort bien qu'il y manque justement ce qui nous intéresserait si fort.

trouver leurs conditions dans le travail des sens, elles s'orienteront vers les réalités supérieures. (V. note II, p. 336.)

Ne sait-on pas que la source de l'intelligible est en haut? Le sensible, avant de nous *informer,* est informé lui-même d'une forme divine. Car la *forme* est divine [1]. A travers la nature, nous communions, sans le savoir, à sa Source idéale. Envisagée ainsi, la « vision en Dieu » est une vérité profonde. Nous ne pouvons puiser la vérité qu'en Dieu, où elle réside. D'une façon ou d'une autre, il faut que Dieu se mêle à la pensée, et que notre science, ou notre art, ou quoi que ce soit de ce qui implique intelligibilité, soit une collaboration divine. Nos idées viennent d'en haut, tout en venant d'en bas, comme l'image du soleil, dans la mer, vient réellement du soleil, tout en venant de la mer. Notre pensée est un reflet idéal, comme les êtres sont un reflet réel, d'un Absolu à la fois idéal et réel.

Dans ces conditions, l'Absolu peut se refléter en nous sans l'intermédiaire du réel qui nous enveloppe. Le monde intelligible, dont l'âme fera partie après avoir brisé ses attaches, nourrira la pensée. Au lieu de contempler les idées en reflet, nous les recevrons de leur source et les contemplerons en nous, avec nous-mêmes, dans notre essence intelligible, utilisant d'ailleurs celles des idées que la vie présente a versées au trésor de l'âme [2].

C. — L'ORIGINE DE L'AME.

Pour l'instant, telle n'est pas la condition de l'intellect. Avant de décrire son fonctionnement, notons, afin de n'y plus revenir, ce qu'impliquent pour saint Thomas la nature et la fin de l'âme, relativement à ses origines.

La façon de naître répond à la façon d'être. Si l'âme était une *forme* ordinaire, n'agissant que de l'action du

1. Cf. *supra*, l. IV, ch. I, A, b.
2. II *C. Gentes*, c. LXXXI : Ia pars, q. LXXXIX, art. 1, *cum arg.;* q. *Disp. de Anima*, art. 15 et 17.

composé, et se faisant donc voir existante uniquement de l'existence du composé, il n'y aurait pas de motif pour lui supposer un *fieri* propre à elle : le *fieri* du composé, résultant d'une transmutation matérielle, lui servirait de raison suffisante. Mais l'acte intellectuel dépasse la matière, et l'on a dû en conclure que l'être du sujet doué d'une telle fonction est, pour autant, indépendant de la matière. Une pure transmutation matérielle ne peut donc l'expliquer, et comme il n'y a que cela dans la génération, celle-ci n'étant que la transmutation d'une matière qui passe de la puissance à l'acte, il faut dire que l'âme est inengendrée, comme on la dit indestructible. Par ailleurs, elle n'a pas toujours été, attendu que son être naturel est dans le corps, et que le corps commence [1]. Il reste qu'il y ait là un commencement absolu, c'est-à-dire quelque chose qui est après n'avoir été absolument pas, ni en soi ni dans des causes propres. Et comme l'idée de commencement, ainsi d'ailleurs que l'idée d'un être imparfait et limité, tel qu'est l'âme, répugne à l'absolu au sens d'indépendant et de non-causé, il est nécessaire d'invoquer, à titre de cause propre de l'âme, le seul véritable Absolu, source suprême toujours, mais ici source immédiate de l'être. C'est ce qu'on exprime anthropomorphiquement en disant que l'âme, créée de Dieu, est *infusée* par lui dans le corps. C'est ce qu'Aristote exprimait en image, quand il disait que l'âme vient du dehors et comme par la porte (θύραθεν).

Comment, en conséquence, doit-on se représenter le processus de la génération humaine, c'est ce qui ressort des considérations suivantes. On sait que ce qui travaille dans le *semen*, ce n'est pas une âme, mais une vertu formative résultant de dispositions matérielles, celles-ci jouant par rapport au générateur le rôle d'instrument. Ainsi déjà se trouvent écartées deux opinions fausses : celle qui voudrait que ce fût l'âme nouvelle, qui, dès le

1. II *C. Gentes*, c. LXXXIII ; III *De Pot.*, art. 9 ; Iª pars, q. XC, art. 2 ; *Quodl.*, IX, q. V, art. 1 ; *De Fato*, c. V.

début, fabriquât son corps, et celle qui attribue à l'âme maternelle la vertu formative que le développement embryonnaire nous révèle. Cette dernière supposition n'est pas défendable. Ce qui développe l'embryon ne peut pas lui être extérieur. On voit nettement que le nouvel être assimile pour son propre compte, non pour le compte de la mère. De plus, il est doué de sensation, et puisque c'est là une opération immanente, on ne peut la partager entre deux sujets dont l'un en serait l'agent, l'autre le siège.

Quant à l'autre supposition, elle se défend mieux à première vue; mais elle n'est pas non plus acceptable. Dire que l'âme est dans le *semen,* ou même dans l'embryon à son état initial, encore inorganique, c'est oublier que l'âme humaine n'est pas un esprit, mais un *acte du corps organique.* Elle dépasse celui-ci en pouvoir; mais elle s'appuie sur lui, et ne peut donc, naturellement, résider qu'en lui. Avant son organisation essentielle, le corps n'est pas susceptible d'âme, parce qu'au début, ce n'est pas un corps; parce qu'aux stades ultérieurs, ce n'est pas un corps pour *cette* âme.

Ne sait-on pas que l'âme est au corps ce que la vue (en acte premier) est à l'œil? Pas plus donc que la vue ne peut exister avant l'œil, l'âme ne peut exister avant le corps, ni l'âme proprement humaine avant le corps proprement humain, c'est-à-dire le corps organisé de façon à pouvoir (à l'acte premier) mener la vie humaine.

Quand a lieu cela? C'est affaire de science positive. Mais philosophiquement, mettre une âme dans un embryon de corps, ou à plus forte raison dans un *semen,* pour saint Thomas c'est une hérésie manifeste. « *On ne met pas l'art de bâtir dans les flûtes.* »

D'ailleurs, ne voit-on pas que supposer une descente d'âme dans le *semen,* c'est confondre la génération humaine avec la fissiparition végétale ou animale? Celle-ci a paru possible à cause de l'organisation élémentaire de ses

sujets, chez qui les différenciations sont minimes [1]. L'homme est d'une autre essence. Extrêmement différencié par son corps, il a, de plus, une âme subsistante. Celle-ci ne peut donc se diviser selon la division de son support, ce qui est le fait d'un *acte* purement organique. Et qui donc oserait dire que toute effusion de semence donne lieu à une multiplication d'âme?

Qu'on ne dise pas davantage que deux choses se trouvant ici en présence : la matière du *semen* et sa vertu formative, de même que c'est la première qui devient le corps, c'est la seconde qui devient l'âme. Une âme ne devient pas et ne se perfectionne pas ainsi par étapes, non plus d'ailleurs que nulle forme substantielle. La forme est un indivisible. D'ailleurs, un inconvénient bien plus grand suivrait à cette position, c'est que les développements qu'on prête ainsi à la forme génératrice demeurant sans cesse fonction du corps, l'âme intellectuelle, qui est sa dernière étape, serait aussi dépendante du corps et serait entraînée plus tard dans sa chute.

Il faut donc dire que la vertu formative incluse dans le *semen* ni n'est une âme, ni ne devient âme par la suite; mais cette vertu, qui résulte dans le *semen* de dispositions purement matérielles, a raison d'effet par rapport à l'âme de l'engendrant; raison de cause par rapport au corps de l'engendré. C'est elle, non l'âme nouvelle, qui, même cette dernière survenue, continue à travailler pour le compte du père, avec la collaboration matérielle des éléments fournis par la mère, de telle sorte qu'on puisse dire : L'homme engendre l'homme, et non pas : L'homme s'engendre lui-même. Engendrer est le fait de ce qui est achevé et accompli pour son propre compte. La vertu génératrice qui adviendra au nouveau-né ne peut donc pas lui profiter à lui; elle profitera à l'espèce. De plus, l'hérédité prouve bien que le travail d'assimilation qui fabrique le

1. Cf. *supra*, ch. I, A.

vivant est au service des ascendants, non au service d'une âme autonome. La vertu formative paternelle demeure donc la même du commencement à la fin de la génération, et elle tend à constituer un semblable; mais elle n'y arrive que par étapes, de telle sorte que dans l'évolution embryonnaire, tous les règnes et comme tout le plan préformateur de la nature se retrouvent. L'embryon est d'abord un végétant; il mène la vie de la plante[1], se nourrissant et s'accroissant comme elle. Puis, sa différenciation accrue, il s'éveille à la sensation, qui devra frayer la voie à l'intellection. Mais ces fonctions diverses étant toutes immanentes, supposent chacune un principe propre. Il faut donc dire que dans la matière où travaille la vertu génératrice, il éclôt d'abord une âme végétative; puis, plus tard, une âme supérieure, à la fois végétative et sensitive, et enfin, le développement achevé quant à l'essentiel, une âme à la fois végétative, sensitive et rationnelle. Seulement, cette dernière n'étant pas uniquement acte du corps, ainsi que ses fonctions transcendantes le prouvent, nous ne pouvons la faire venir *de plano* au bout d'un travail d'organisation matérielle. Il faut ici un apport extérieur, une action en participation empruntée au monde intelligible, une *descente* d'idéal, puisqu'une *montée* de matière ne pourrait s'élever jusque-là.

Rien d'ailleurs ne se présente ici comme miraculeux. La *nature naturante* comprend Dieu. Dieu est « mêlé à ses ouvrages », selon l'expression d'Augustin. Ce qu'il fait à titre courant, en conformité avec le plan que réalise la nature, ce n'est pas un miracle. C'est cependant une création, en ce que c'est une participation du Premier Être, obtenue à titre de commencement absolu, sans relation de continuité causale avec les conditions matérielles précédentes[2].

On peut remarquer utilement que si, au point de vue

1. Saint Thomas confirme ici une vue d'Aristote (*De Anim. gener.*, II, III).
2. II *C. Gentes*, c. LXXXIX ; Iª pars, q. CXVIII, art. 2, *cum comment. Cajet.*

de la science expérimentale, le système évolutionniste était le vrai; si, au point de vue expérimental toujours, ce système entendait s'appliquer même à l'homme, saint Thomas n'aurait, à s'y adapter, aucune peine. Partant de cette donnée que les phases embryogéniques sont la réplique, en petit, des phases de la vie universelle, ce qu'il vient de dire de l'âme, il l'appliquerait à la formation de l'humanité en son premier couple. L'organisme adamique serait, en l'hypothèse, l'œuvre séculaire de la vie lentement élaborée sur la terre. L'âme y serait éclose à son heure, sans coup de théâtre, sans nulle intervention observable, *naturellement,* mais en appelant ici *nature* cette *nature naturante* intégrale, qui implique Dieu, et c'est à Dieu tout seul que devrait être attribuée l'âme. Ce ne serait pas là non plus un miracle; ce serait pourtant une création, et, sauf l'enveloppe imaginative, les leçons de la Bible garderaient, philosophiquement aussi bien que religieusement, leur valeur[1].

D. — LES CONDITIONS SENSIBLES DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE.

Revenons, après ce détour, aux conditions de la connaissance intellectuelle. Nous avons à nous souvenir de la place qu'occupe en nous ce phénomène. Il vient au bout d'un long processus de préparations; il est l'aboutissement de l'expérience qui, elle-même, procède de la mémoire, fille du sens. C'est au milieu de phénomènes sensibles, en continuité avec eux et en dépendance d'eux, que l'acte intellectuel se produit. Il ne s'en détachera pas. Saint Thomas ne pense point qu'*aucun* phénomène spirituel puisse se produire naturellement, en nous, sans la participation du sensible. C'est, dit-il, un fait d'expérience. Nul ne pense, même utilisant une idée acquise, sans évoquer au dedans une image

1. Cf. notre ouvrage *Les Sources de la croyance en Dieu,* ch. IV : Dieu et les origines de la vie humaine.

qui sert d'appui à la pensée; qui a valeur d'exemple; qui, pour une raison ou pour une autre, se présente comme une incarnation, une réalisation particulière de l'idée. Quand nous voulons éveiller chez autrui une pensée, nous essayons de produire en lui des états de sensibilité qui y correspondent, et, à vrai dire, c'est le seul moyen de communication intellectuelle dont nous disposions. Par la parole ou par le signe, nous agitons les sens, qui agissent sur l'imagination et la mémoire. Nous provoquons ainsi un état intérieur où l'interlocuteur lira notre idée, comme il y aurait lu la sienne. Nous n'atteignons l'intelligence d'autrui qu'indirectement (*per accidens*)[1] et il en est de même de la nôtre à l'égard de ce qu'elle veut connaître. Elle n'en vit qu'en dépendance d'actions et de réactions organiques fort complexes, et c'est pour cela que les idées sont soumises aux mêmes lois mécaniques d'association que les faits sensibles, au lieu d'obéir toujours à des lois logiques.

Ce phénomène, dont abuse le matérialisme, s'explique fort bien en notre hypothèse. Et, ce qui s'explique mieux encore, c'est ce fait, en face duquel un spiritualisme excessif serait désarmé, à savoir que l'emploi de l'intelligence subit, en nous, le sort des facultés sensibles. L'imagination ou la mémoire atteintes, par une lésion de leurs organes, l'intelligence ne fonctionne plus. Bien mieux, les sens liés par le sommeil, et l'imagination restant libre, la pensée n'a plus de consistance ferme; elle divague : preuve que le contact immédiat non seulement avec les images antérieurement acquises, mais avec le réel extérieur est une condition nécessaire de l'intelligence.

Somme toute, si elle n'est pas un pouvoir organique, l'intelligence est un pouvoir co-organique, en ce que les fonctions des organes animés sont la matière ou l'instrument des siennes. Elle n'est donc au complet pour son exercice normal qu'avec tout l'appareil de sensibilité interne et

1. Q. XXVI, *De Verit.*, art. 3, ad 12m.

externe ci-dessus décrit, et c'est l'homme tout entier, non l'intellect seul, qui est intelligent[1].

On voit reparaître ici et toujours le principe fondamental de la psychologie thomiste, principe renouvelé audacieusement, génialement — et, songeant à l'avenir scientifique, je dirai providentiellement — de la psychologie d'Aristote, à savoir que l'âme humaine ne peut se définir complètement qu'en fonction du corps qu'elle anime, et avec lequel elle forme une unité réelle et substantielle ; qu'elle dépend donc, dans sa naissance et dans ses caractéristiques, de conditions matérielles, bien que ces conditions ne soient pas, à son égard, totales ; qu'elle en dépend ensuite dans son fonctionnement et dans *tous* les actes qui en ressortent, bien que ce ne soit pas en ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans ces actes ; qu'enfin, on ne saurait tracer sa courbe d'existence et marquer son aboutissement abstraction faite de son support physiologique, ainsi que l'avaient pensé les partisans des *migrations* et que le pensent encore les « *spiritualistes* ».

D'où l'ironie d'Aristote, que saint Thomas reprend hardiment à son compte : Il est aussi ridicule de dire : L'âme toute seule comprend, que de dire : Elle construit ou elle fait de la toile[2]. D'où ces affirmations en apparence matérialistes : « Les diverses dispositions des hommes aux œuvres de l'âme tiennent aux diverses dispositions de leurs corps[3]. » — « A la bonne complexion du corps, suit la noblesse de l'âme..., d'où il suit que ceux qui ont le tact délicat sont d'âme plus noble et d'esprit plus perspicace[4]. »

D'où l'interprétation physiologique de la science et de la vertu même, de l'enseignement et de l'apostolat qui s'exprime en ce curieux texte : « Le changement qui a lieu du vice à la vertu ou de l'ignorance à la science atteint à la

1. Ia pars, q. LXXXIV, art. 7 et 8; II *C. Gentes*, c. LXXIII ; c. LXXXI ; q. XIX *De Verit.*, art. 1 ; *De Memoria*, let. III ; III *Sent.*, dist. XXXI, q. II, art. 4.
2. Q. XIX, *De Verit.*, art. 1, arg. 1.
3. *De Memoria et Reminiscentia*, lect. I.
4. In II, *De Anima*, lect. XIX.

partie intellectuelle *par accident* : la transmutation ayant lieu *par soi* dans la partie sensitive[1]. »

A fortiori, les fonctions organiques, nécessaires à l'utilisation du savoir, le sont-elles à son acquisition. Il est clair, pour tout homme que ne dominent point des *a priori,* que les concepts tirent tout leur contenu des représentations sensibles. Ce n'est pas avec la réalité extérieure, que l'intellect est directement en relation; c'est encore moins, ainsi que le croient les ontologistes, platoniciens ou autres, avec un monde d'*Idées en soi,* ou avec Dieu, ou avec les substances spirituelles : c'est avec l'univers intérieur que les sens ont construit en nous, et dont les *différences* de tout ordre sont à ce regard transcendant « ce que les couleurs sont à la vue[2] ». L'intuition sensible : tel est notre point d'attache avec la réalité. Elle introduit en nous le monde et nous fait *devenir* ses objets. Ce monde physique, qui ne pourrait imprimer dans l'esprit, imprime dans le sens, qui est de la même pâte. Par là il s'unit à nous, et, par suite, il s'unit à l'esprit, qui est nous. Dans cette synthèse vitale, c'est le sens qui fait le lien entre l'intellect, transcendant comme tel, mais uni au sens dans l'unité de la personne, et, d'autre part, l'univers physique, étranger comme tel à l'esprit, mais uni à l'homme, qui est esprit, grâce au couple sujet-objet d'où naît la connaissance sensible.

Le problème revient donc, de savoir comment l'esprit réalise le travail d'assimilation idéale que nous appelons anthropomorphiquement une *lecture* (*Intelligere : intus-legere*). Reprenons ce travail à son point de départ, en insistant toujours sur ce qui colore si fortement, et si heureusement aujourd'hui, le système thomiste : le caractère physique de l'âme.

1. Q. XXVI, *De Verit.*, art. 3, ad 12m.
2. In III, *De Anima*, lect. XII.
3. In VII *Phys.*, lect. VI.

E. — ÉLABORATION DE L'UNIVERSEL.

L'esprit, qui n'a de fenêtres ouvertes, par les sens, que sur le singulier, doit attendre, pour fonctionner, que le singulier lui arrive. Sans cela, ignorant de tout et de lui-même, il ne serait qu'une puissance vide et une capacité sans emploi. Il faut que les sens l'informent, et, pour cela, s'informent, c'est-à-dire recueillent leur matière et la pétrissent à leur manière; amassent le pollen et fabriquent le miel. Le travail d'élaboration indiqué par ces derniers mots est indispensable, en raison des conditions imposées à tout *fieri* naturel. Comme tout, dans l'ordre physique, est en puissance à tout, en raison de la matière commune, ainsi, en raison de l'intelligibilité divine participée en commun, l'âme peut devenir tout, et tout peut devenir âme. Mais dans un cas comme dans l'autre, il y faut des intermédiaires, et ceux-ci sont d'autant plus nombreux, d'autant plus difficiles à réunir que la distance est plus grande entre l'état des éléments employés et le résultat qu'il s'agit d'atteindre. « Or, comme la distance est extrême entre l'être intelligible et l'être matériel extérieur, ce n'est pas tout d'un coup, que la forme intellectuelle est reçue en nous; mais elle y arrive par beaucoup d'intermédiaires[1]. »

Le singulier, reçu à l'état brut, ne saurait éveiller en nous le sens de l'universel, parce que, comme tel, il ne manifeste point l'universel. Il faut qu'il soit soumis aux analyses et aux synthèses, aux dissociations et aux associations, grâce auxquelles les sens internes et l'imagination, aidés de la mémoire, peuvent présenter à l'intelligence les caractères essentiels des genres et des espèces, dans tous les ordres. Dirons-nous donc que le sens atteint l'universel? Oui, à sa manière, et il le faut; sans lui qui pourrait nous le faire atteindre, l'intelligence n'ayant sur le dehors que cette issue? « Il est manifeste que, proprement et en toute

1. Q. *Disp. de Anima*, art. 20.

rigueur, le singulier seul est objet du sens; mais pourtant, le sens est bien aussi, d'une certaine manière, relatif à l'universel. Il connaît, en effet, Callias non seulement en tant qu'il est Callias, mais aussi en tant qu'il est cet homme-ci, et de même Socrate en tant qu'il est cet homme-ci. Et de là vient qu'une telle appréhension préexistant dans le sens, l'âme intellectuelle peut considérer dans Socrate et dans Callias l'homme. Si, au contraire, le sens n'appréhendait que ce qui est particulier, et nullement l'universel dans le particulier, il ne serait pas possible que par l'appréhension du sens fût causée en nous la connaissance de l'universel[1]. » En d'autres termes, les caractères communs des êtres qui doivent prêter matière à l'universel doivent être représentés là où nous devons les reconnaître. Nous atteignons le dehors par le dedans : il faut que le dedans et le dehors se correspondent. S'il y a de l'universel incarné dans les choses ; si, en d'autres termes, l'univers est intelligible, il faut que l'univers s'introduise en nous, par la porte du sens, avec ses marques d'intelligibilité, avec ses notes universelles, sans quoi, cet aspect supérieur des choses nous demeurerait inconnu, même doués d'intelligence. C'est par une sorte d'induction et d'expérience (*per viam inductionis*)[2] que le sens, informé et réinformé, construit, à sa manière, l'universel dans l'âme (*facit universale intus in anima*).

On comprend combien cette construction de l'univers intérieur est difficile. L'enfant doit passer par une période de vie purement sensitive et imaginative, avant d'arriver à la raison. Il n'y arrive jamais, d'ailleurs, que d'une façon provisoire. La vie se compose d'enfances. Ajoutons que pour cet effort, chacun de nous n'est pas seul. Ainsi que tout, l'information des âmes est collective. La tradition nous livre ses trésors d'expérience, que nous devrons assimiler

1. In II, *Poster. Analyt.*, lect. xx.
2. *Ibid.* J'attire l'attention du lecteur sur le sens spécial donné ici au mot *induction*. Saint Thomas dit parfois *manuductio*, ce qui supprime l'équivoque.

d'abord, puis grossir et transmettre. Par le langage, instrument de cette initiation, nous pouvons obtenir ce que nous refuserait longtemps, ou toujours, l'expérience personnelle. De sorte que, parmi les *phantasmata* soumis au pouvoir de l'esprit, il faut compter, outre les images sensibles ou motrices, les images verbales, qui jouent ici un rôle immense. Saint Thomas en parle peu, parce que, curieux de métaphysique plus que de psychologie expérimentale, il aime mieux s'en tenir au cas type des images sensibles, qui suffit à construire ses schèmes. Il fait sa place néanmoins à l'image verbale. « Les paroles de celui qui enseigne, dit-il, qu'elles soient entendues ou vues écrites, font éclore la science dans l'intellect de la même manière que les choses extérieures à l'âme. Des unes et des autres, l'intellect prend l'intelligible. Il y a pourtant cette différence que les paroles sont plus proches de l'intellection, en tant que signes d'idées toutes faites[1]. »

Quoi qu'il en soit, personnelles ou communiquées, les données du dehors se pressent et s'organisent en nous, selon une belle comparaison d'Aristote, comme des soldats en fuite qui se reprennent. L'un d'eux s'arrête ; un second se joint à lui, puis un troisième ; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'ils prennent l'initiative d'un combat. Le combat aboutit ici à la conquête de l'universel. Pour qu'il naisse dans l'âme, il n'y faut plus que deux conditions : premièrement, que l'âme puisse le recevoir, et son immatérialité s'y prête ; deuxièmement, puisque les données sensibles, aussi bien d'ailleurs que les réalités d'où elles émanent, ne fournissent de l'universel que ses éléments, non sa réalité *une*, il faut que l'âme ait le pouvoir de recomposer, pour son service, l'universel qui se trouve dégradé dans la réalité extérieure ou sensible. Nous arrivons ainsi à cette conception fameuse, que certains ont voulu détacher du système, ne voyant pas qu'elle en est une pièce capitale, dont

1. Q. XI, *De Verit.*, art. 1, ad 11m.

le rejet nous porterait aussitôt aux antipodes de l'ontologie thomiste : je veux dire la conception de l'*intellect agent*.

E. a. — *L'Intellect Agent*.

Dans certains passages de ses œuvres, saint Thomas ne semble pas affirmer péremptoirement l'existence d'un pareil pouvoir à l'intérieur même de l'âme. Certains docteurs catholiques, dit-il, ont affirmé avec assez de probabilité (*satis probabiliter*) que c'est Dieu même qui joue en nous le rôle d'intellect agent, et ils confirment leur opinion par ces paroles de saint Jean relatives au Verbe : *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Toutefois, dit-il plus loin, il n'est guère naturel de croire que dans l'âme elle-même, il ne se trouve pas un principe immédiat et suffisant de ses opérations naturelles. Or, ce serait le cas, si l'intellect agent, au lieu d'être un pouvoir de chaque âme, était une réalité *une*, que ce soit Dieu ou une Intelligence [1]. Pour cette raison, saint Thomas se fixe nettement, par la suite, dans l'opinion contraire. Mais en tout cas, ce qu'il place au-dessus de toute discussion, c'est que, subjectivé ici ou là, le rôle inclus dans ce mot *intellect agent* est un rôle nécessaire.

Or, en voici la place dans le système.

Toute théorie de la connaissance, disait-on, doit concevoir une parenté préalable — afin qu'il puisse y avoir nutrition de l'un par l'autre — entre ce qui doit être connaissant et ce qui doit être connu. Il faut, pour que le réel puisse, sans déformation, devenir en nous *idée*, que le réel soit déjà, d'une certaine manière, idée. Il l'est, dans la théorie thomiste, de la façon que nous avons dite [2]. Le réel est une descente d'idée dans la pure réceptivité de la matière. Venant de l'idée, réalisant l'idée, il est l'idée elle-même, devenue, par divers mécanismes expliqués plus

1. In II *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 1; II *C. Gentes*, c. LXXVI.
2. Cf. *supra*, ch. II, *init.*

haut, subsistante et individuelle[1]. Seulement, ainsi incarnée, l'idéalité des choses ne jouit plus des caractères d'universalité, de nécessité et de transcendance qui en pourraient faire l'objet de l'intelligence. Elle est tombée à l'étendue, au nombre, au mouvement, à la contingence. Pour qu'elle revive dans l'esprit avec ses caractères propres, il faut que, par un moyen ou par un autre, le réel, entrant en nous, fasse retour vers sa source, se désincarne, refasse en sens inverse le chemin que l'*individuation* lui imposa. L'individuation, réalisée par la génération d'un être, est comme une *attraction* d'idée dans une matière (*agens facit formam esse in materia*) : il faudra, pour connaître, opérer une *extraction* contraire, ou *abstraction*[2].

Or, cette remontée vers l'*acte*, à partir de la matière, qui est puissance, ne se peut opérer que selon les lois générales qui régissent la puissance et l'acte. La première de ces lois est l'antériorité de l'acte, et, par suite, la nécessité, pour l'arrivée à l'acte d'une puissance, d'un agent préalablement en acte. A coup sûr cet agent pourrait être conçu comme distinct substantiellement de l'âme, bien qu'agissant en elle; ce pourrait être une Intelligence séparée; ce pourrait être Dieu, et, finalement, il faut bien que ce soit Dieu, puisqu'il est, Lui, l'Acte premier dont dépendent tous les autres. Pour ce dernier motif, saint Thomas appellera l'intellect agent une lumière émanée de Dieu (*lumen derivatum a Deo*). Il dira que Dieu est la cause excellente de notre science[3]. Mais il s'agit ici des principes immédiats du connaître, et vraiment, on a le droit de considérer comme arbitraire et pratiquement négligeable l'opinion qui chercherait ces principes en dehors de l'âme elle-même.

En l'âme donc, nous devons supposer, outre la capacité passive de s'adapter aux choses, de recevoir en soi l'impression des choses, un pouvoir de transformation en

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, c.
2. Ia pars, q. LXXXV, art. 1; II *C. Gentes*, c. LXXVII; In II *Met.*, lect. L.
3. Q. XI, *De Verit.*, art. 3; comp. *Théol.*, c. LXXXVII.

raison duquel la désincarnation du réel, commencée déjà dans les puissances sensibles, s'achève dans l'intellect, et rende possible cette assimilation idéale en quoi consiste l'acte d'intelligence. L'intellect agent répond à cette nécessité. On ne pourrait y échapper qu'en recourant à Platon ou à quelque forme d'innéisme. Si l'idée vient d'en haut, de Dieu ou d'une source quelconque où l'intelligible se trouve en acte, on n'a plus besoin d'abstraire, au sens où nous l'entendons ici; les concepts sont donnés indépendamment du sensible et de son impression sur l'âme. Mais si nous n'admettons, comme source des idées, que le réel extérieur, où l'idée se manifeste et impose son influence, mais n'est pas existante comme telle (*Ipsa forma non est, sed compositum per formam*) il devient nécessaire de procurer cette existence, et, puisque le sujet en doit être notre intellect; que l'objet en doit être la chose même, il faut qu'une activité spirituelle préside à la synthèse *sujet-objet* en quoi consiste toute connaissance [1].

Un triple concours intervient ici : celui de l'intellect *possible,* où sera reçue idéalement l'impression des images qui représentent la réalité extérieure; celui de l'intellect *agent,* qui tirera de ces images l'idéalité qu'elles incarnent; celui des images mêmes, qui, en imprimant ainsi dans l'intelligence, rendront compte de l'objectivité du savoir. Pouvoir actif d'idéalité; pouvoir passif de réception idéale; pouvoir spécificateur, auquel l'idéalité donnée et reçue empruntera sa forme : telles sont donc les nécessaires conditions du connaître [2].

Il est seulement urgent de remarquer que ces trois éléments ne sont pas trois choses; ils sont distincts sans doute, mais non pas comme *sujets.* Les mots *intellect agent, intellect patient, images,* pris comme sujets de nos phrases,

1. Cf. III *C. Gentes,* c. LXXXIV, où saint Thomas prouve par de multiples arguments que les activités corporelles ne peuvent imprimer *directement* quoi que ce soit dans l'intelligence.
2. *De Potentiis animae,* cap. VI.

pourraient faire illusion; mais il faut comprendre que le langage est toujours anthropomorphique. Il n'y a pas deux intellects. Les images, à leur tour, ne sont qu'une modification du sujet doué d'intelligence. Mais autre est le sujet en tant que doué d'intellect; autre est le sujet en tant que modifiable en images. Et, par ailleurs, autre est l'intellect en tant qu'il est en puissance d'intelligibilité; autre en tant qu'il est acte. Disons : L'intellect, jouant son rôle immanent, a le pouvoir de communiquer aux images sensibles une efficacité de l'ordre transcendant auquel il appartient lui-même. Il s'ensuit que, doué en même temps d'un pouvoir passif, il subit ultérieurement l'efficacité des images et conçoit les objets qu'elles lui représentent. C'est ce pouvoir de spécification passive qui fait appeler notre faculté connaissante *intellect patient*, et c'est ce pouvoir actif de surélévation ontologique, dont profitent les images, qui la fait appeler *intellect agent* [1]. « Un exemple tout à fait semblable serait celui d'un œil, qui non seulement serait diaphane et passif sous l'action des couleurs, mais en même temps projetterait de la lumière, de façon à manifester les couleurs et à les rendre visibles en acte. Tels ces animaux dont on dit qu'ils voient la nuit, parce que leurs yeux ont un pouvoir éclairant capable d'illuminer pour eux les objets [2]. »

Cette comparaison de la lumière est celle que saint Thomas emploie le plus volontiers, pour expliquer la place de l'intellect agent dans le schéma de la connaissance. Il faut l'adopter pour ce qu'elle est, une comparaison, et se garder de la prendre à la lettre. On la commenterait utilement en la rapprochant de cette autre. Comme la vertu formative du sperme, parce qu'elle procède d'une âme, a valeur d'âme et aboutit à une âme, ainsi l'image matérielle, utilisée par un pouvoir actif de l'ordre idéal, a valeur d'idéal et rend compte de l'idéalité de la connaissance.

1. In II *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 1, *circ. fin.*
2. II *C. Gentes*, c. LXXVI.

« De ces secrets-là, nous parlons comme nous pouvons, » dit un commentateur[1]. D'où ces comparaisons d'*illumination* des images, d'*épuration,* de *dénudation,* de *triage,* d'*action instrumentale* se servant des images comme d'outils, toutes choses qui mènent comme par la main à la compréhension de ce qu'on veut dire, mais qui trompent facilement l'esprit faible. Au fond, ce qu'il faut savoir, c'est que l'image est cause de l'idée, puisque c'est elle qui lui impose sa spécification, ses caractéristiques. Elle n'en est cependant point cause totale, puisqu'elle n'en explique pas le mode d'être immatériel. Elle est donc cause partielle, en dépendance d'une autre : d'où la comparaison de l'instrument. Ce qu'elle reçoit comme complément d'efficace et ce à quoi elle aboutit est de l'ordre idéal : d'où la comparaison de la lumière. Il en résulte en nous la connaissance simple du composé, générale du particulier, une du multiple : d'où les symboles d'épuration, de triage, d'extraction, de dénudation, etc... Somme toute, l'idée est une transposition de l'image en un mode supérieur, et ce, sous l'influence d'un pouvoir immanent que nous dénommons par son acte.

En ce sens, il est vrai de dire que la connaissance intellectuelle n'est que de la sensation transformée; seulement, la transformation est totale. On dirait de même que la sensation n'est qu'une altération physico-chimique transformée; seulement, la transformation est totale. Il y a là divers ordres. Pour passer de l'un à l'autre, il faut bien supposer un pouvoir. Ce sera ici l'activité du sens; ce sera là ce pouvoir de l'intelligence révélé et couvert un peu par ce nom : *l'intellect agent.*

Il faut cependant noter entre les deux cas rapprochés ici une différence capitale. Ce que j'appelle activité du sens n'est que le pouvoir de réaction de l'organe animé sous la touche de l'objet qui l'affecte. L'activité intellectuelle a un

1. *Cajet.* In Iª p., q. LXXXV, art. 2, nº 10

autre rôle. Avant de *réagir,* il est nécessaire qu'elle *agisse,* parce que, ne possédant point d'organe, elle ne peut être le propre sujet d'actions organiques. Elle seule peut agir sur elle seule, et c'est pourquoi, dans le fait même de la formation des images passives, nous lui attribuons un double pouvoir : un pouvoir de réception qui la dénomme comme puissance de connaître (*Intellectus est simpliciter potentia passiva*)[1], et un pouvoir d'action qui conditionne l'autre, en raison de la différence de niveau à racheter entre une image, acte d'organe, et une forme pure, acte de l'âme en tant qu'elle dépasse les organes.

On voit par ce court exposé combien ont erré ceux qui, inconscients des points de vue ontologiques, n'ont vu dans l'abstraction intellectuelle attribuée à l'intellect agent qu'une abstraction au sens logique, comme si, l'intellect agent « éclairant » l'objet présent à l'imagination, l'esprit pouvait « considérer » en lui l'intelligible, en négligeant le reste. Parler ainsi, c'est ne pas voir où se pose le problème de la connaissance, et ce qu'on dit n'en amorce même pas l'explication. Dire que l'esprit ne considère, dans le sensible, que ce qui n'est pas sensible, c'est *exprimer* le fait de la connaissance intellectuelle; ce n'est pas en rendre compte.

L'objet-image est en soi sensible; il n'est nullement intelligible, si ce n'est en puissance. L'esprit est de l'ordre intelligible; mais non pas selon la forme d'objet qu'il s'agit de lui fournir. Comment opérer ici la synthèse? Tel est le problème. On ne le résout pas en invitant le sujet à « *considérer* » : il s'agit pour lui d'*être*. Ce qui est requis, c'est un genre d'abstraction qui fasse appel à une *activité* explicative d'un devenir, non à un *regard,* qui ne serait explicatif de rien. Parler de regard pour expliquer que nous puissions regarder, c'est faire une pétition de principe; c'est expliquer le même par le même; c'est par suite emboîter le pas à l'infini, et croire, comme toujours

1. Iª pars, q. LXXIX, art. 2; q. XVI, *De Verit.*, art. 1, ad 13ᵐ.

l'anthropomorphisme, qu'une maison est faite avec des maisons.

F. — L'INTELLECT ET LE SINGULIER.

Que si l'intelligence procède ainsi par abstraction, extraction, ne prenant des objets que le cadre universel commun à tous les singuliers inclus dans le genre ou l'espèce, il ira de soi que, à titre d'objet direct tout au moins, le singulier n'aura point rapport à l'intelligence. Le singulier est objet du sens; à l'égard de l'intelligence, il n'est saisi qu'indirectement, en ce que l'intellect, faisant retour sur son acte et le jugeant tel qu'il est, y retrouve, exigés l'un par l'autre : et le principe de cet acte, qui est la forme intelligible; et l'origine de celle-ci, qui est l'image; et l'origine de l'image, qui est le singulier extérieur. Bien entendu, cette réflexion elle-même ne se peut accomplir, ainsi que tout acte humain, qu'avec le secours des pouvoirs sensibles : cogitative, imagination, mémoire, sens extérieurs en acte. D'où il suit que le singulier est connu par l'universel; mais au contact du singulier[1], ce qui souligne une fois de plus l'unité foncière, pour saint Thomas, de cet outil multiple qu'est l'âme connaissante. « A proprement parler, ni le sens ni l'intelligence ne connaissent; mais l'homme, par l'un et l'autre [2]. »

G. — LA MÉMOIRE INTELLECTUELLE.

Une conséquence plus importante de la nature abstraite de l'idée, c'est la théorie de saint Thomas relative à la mémoire intellectuelle. Il n'y a pas, à proprement parler, de mémoire intellectuelle[3]. Ce n'est pas que le pouvoir spirituel qui est en nous, une fois venu à l'acte de l'objet, n'en garde

1. Q. un. *De Anima*, art. 20, ad 1m *in contrarium*.
2. Q. II, *De Verit.*, art. 6, corp. et ad 2m et 3m.
3. Q. X, *De Verit.*, art. 2.

le pli mieux encore que ne le font nos puissances sensibles. Il paraît peu probable (*non videtur probabile*[1]) que le devenir spirituel aboutisse à un produit ontologique moins stable que ne sont les images matérielles. Celles-ci se conservent, au milieu du flux incessant dont l'organe animé est le siège : *a fortiori* la forme d'être obtenue par l'évolution connaissante doit-elle rester acquise, quitte à requérir, pour son emploi, les conditions organiques reconnues universellement nécessaires. Souvenons-nous que connaître, c'est *être*, à savoir être autrui, et ce, par une addition d'acte, l'acte du *connu* se greffant sur l'actualité antérieure du sujet. Or, entre la pure puissance à être autrui et la jouissance actuelle de cet enrichissement d'être, il y a place pour l'*acte premier* qu'est l'idée *acquise*, non encore *vécue,* état d'un être formé inconsciemment selon autrui (*informatus*) et prêt à en prendre conscience dès que seront réalisées les conditions imposées à la connaissance actuelle.

Il semble donc (*videtur*[2]) que toute idée acquise se conserve au trésor de l'âme, et sans doute indéfiniment, jusque dans l'autre vie, où pourtant leur utilité est relative[3].

Mais ce n'est pas cela qu'on appelle proprement la mémoire. Celle-ci a rapport au passé comme passé. Nous nous souvenons de telle chose, sous telles déterminations de temps et de circonstances que le temps mesure. Penser à une chose sans y inclure cette condition de distance temporelle, alors même qu'on y penserait pour la seconde fois ou pour la troisième, ce ne serait pas se souvenir. Or le temps est le nombre du mouvement, qui est une condition des choses matérielles. L'idée n'ayant rapport qu'à

1. In IV *Sent.*, dist. L, q. I, art. 2.

2. Ces expressions dubitatives appartiennent au commentaire sur les Sentences (*loc. cit.*). Plus tard, la pensée de saint Thomas s'affermit sur ce point, bien que certaines expressions et, dit-on, certains incidents de sa vie, manifestent la permanence d'un doute. Cf. Iª pars, q. LXXIX, art. 6; q. LXXXIX, art. 6; II *C. Gentes*, c. LXXIV; q. X, *De Verit.*, art. 2; q. XIX, art. 1; *De Memoria*, lect. II; q. X, *De Verit.*, art. 2.

3. Cf. *supra*, ch. IV. B.

l'universel, donc à l'immatériel et à l'immobile, elle ne porte avec elle rien du temps, et elle peut donc bien représenter *ce qui est passé*, mais non pas *le passé* en sa forme propre. C'est dans la sensibilité, que le passé comme passé laisse sa trace. On l'y retrouve par le mouvement de régression qui a été décrit[1]. Le continu intervient là, donc aussi la matière.

La preuve que le souvenir est bien cela, c'est qu'une idée nous revient d'autant mieux qu'elle est mieux liée au sensible : d'où le conseil donné par Tullius aux orateurs d'apparier leurs pensées à des images enchaînées.

Un autre signe, c'est que la mémoire s'altère par le défaut ou l'excès de l'activité cérébrale, condition défavorable à une impression sensible. C'est ainsi qu'un cachet ne peut imprimer ni sur l'eau ni sur le marbre[2].

En conséquence, quand on rappelle une idée ancienne, et que, dans cette reprise, on fait entrer, idéalement aussi, l'acte par lequel on avait vécu une première fois cette idée, on fait retour au passé d'une certaine manière, c'est-à-dire à *ce qui est passé*, à savoir l'acte ; mais à ne regarder que la façon dont l'intelligence a rapport à cet acte, on ne s'en souvient pas, on le reprend. Car l'acte, comme l'objet, pris ainsi dans la transcendance de l'idée abstraite, ne sont pas revécus en fonction du temps ; n'ont pas rapport au temps, mais aux conditions de fonctionnement de l'âme, qui, de soi, ne sont pas moins transcendantes qu'elle. Qu'au contraire on revive l'idée ancienne en tant qu'ancienne, c'est-à-dire comme un événement du temps, comme l'un des états successifs de notre moi évoluant et variable, cette façon de connaître, qui implique mouvement, étant le propre de nos facultés sensitives, c'est donc qu'on a utilisé ces dernières. Or c'est là, proprement, ce qu'on appelle se souvenir[3].

1. Cf. *supra*, V, ch. III, B. d.
2. *De Memoria et reminisc.*, lect. V.
3. Iª pars, q. LXXIX, art. 6, ad 2ᵐ.

A l'égard de la vie future, on voit les graves conséquences qui pourraient sortir de cette thèse, si elle ne se trouvait corrigée par ce qui a été dit plus haut, conjecturalement, au sujet de l'âme séparée de l'organisme[1]. L'âme séparée pense, désormais, par une descente d'intelligible, et non par une montée abstractive. L'abstrait qui demeure en elle n'y est pas inutile : il constitue une disposition spéciale qui conditionne l'emploi des idées venues de plus haut, détermine leur généralité à certains objets, et fait ainsi que l'âme repense ce qu'elle a autrefois pensé, en se rendant compte qu'elle le repense[2]. C'est bien là se souvenir d'une certaine manière. Mais il reste qu'en rigueur et selon le langage accoutumé des philosophes, la parole d'Aristote est vraie : Le corps dissous, l'âme ne se ressouvient pas[3].

H. — LE VERBE MENTAL. — LE JUGEMENT.

On sait déjà, et l'expérience intellectuelle nous le fait voir, que l'enrichissement d'être obtenu par l'idée n'est pas vécu par nous, nécessairement, d'une façon actuelle. L'homme qui dort ne perd pas ses idées acquises; elles sont en lui à l'état d'acte mêlé de puissance : acte par rapport à la *tabula rasa* qu'était auparavant l'intelligence; puissance par rapport à l'achèvement que suppose la considération actuelle. L'âme est un lieu d'idées (*locus specierum*); mais une évolution nouvelle est requise pour la mise en usage du trésor. A cette évolution, l'âme, par elle-même, est toujours prête; l'âme ne dort pas; mais il y faut des conditions organiques, lesquelles étant fournies, par automatisme ou par volonté, l'idée latente éclôt en idée actuelle, engendre un fruit idéal dont la forme reçue (*species impressa*) est le principe, et qui *exprime* l'idée comme par une sorte de diction intérieure. D'où

1. Cf. *supra*, ch. IV, B.
2. Iª pars, q. LXXXIX, art. 4, *cum comment. Cajet.*
3. Iª pars, q. LXXXIX, art. 6, arg. 1. Cf. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, A. 408ª, 27.

ces appellations équivalentes : *dictio cordis*, *conceptus*, *conceptio mentis*, *species expressa*, *verbum mentis*. Il y a là un travail semblable à celui de l'imagination qui rappelle et utilise les données des sens. Seulement, ce qui se réalise, ici, par un double pouvoir, se réalise là par un seul, en raison de l'immatérialité de l'intelligence.

C'est dans le verbe mental que s'achève le travail de l'esprit; en lui que se réalise pleinement, puisque c'est consciemment, l'unité du connu et du connaissant en tant que tels. Aussi le verbe mental est-il proprement *le connu*, bien qu'il ne soit pas *ce qui est connu*. Ce qui est connu, c'est le réel extérieur; mais ce qui en est connu, c'est le contenu du concept, ou pour mieux dire le concept même, en tant que représentatif de la chose [1]. Il s'ensuit que ce qu'on appelle *opérations de l'esprit* fournit les divisions des concepts. Or les opérations fondamentales sont celles-ci : *premièrement*, la simple appréhension, par laquelle l'esprit forme en soi une représentation de l'objet par manière de définition incomplexe : homme, animal, blancheur, etc. ; *deuxièmement*, la composition et la division, par lesquelles l'esprit se donne une vue plus complète de la chose, en ajoutant au donné primitif des déterminations successives : l'homme est un animal; l'homme est blanc, etc.,

La *définition* et *l'énonciation*, ou *jugement*, tels sont donc les deux types de paroles intérieures. Dans l'imagination s'en trouvera le reflet sous la forme d'images verbales, et la parole articulée en sera le signe pour autrui : telle une valeur d'échange [2]. Quand une troisième opération, le *raisonnement*, viendra se joindre aux deux autres à titre de développement naturel, le verbe mental n'y trouvera pas une nature nouvelle (une proposition

1. *De Intellectu et intelligibili*, *init.*; IV *C. Gentes*, c. XI.
2. In I *Sent.*, dist. XXVII, q. II, art. 1 ; I *C. Gentes*, c. LIII ; IV, c. XI ; q. VIII, *De Pot.*, art. 1. La connaissance tout entière est ainsi conçue à la façon d'un langage qui dit le monde au dedans, et qui l'exprime ensuite au dehors par des signes.

conclue est en soi une énonciation comme une autre) mais simplement une nouvelle origination [1].

Nous sommes amenés ainsi à analyser les progrès de l'esprit; à nous demander par quelles voies il procède, quelles conditions sont imposées à ses démarches, où se trouvent pour lui les fondrières.

Tout d'abord, notre esprit, partant de la potentialité pure, va nécessairement par étapes. « Il est semblable aux êtres qu'engendre la nature, lesquels n'ont pas immédiatement leur perfection pleine, mais l'acquièrent successivement [2]. » En conséquence, comme fruit des expériences sensibles qui lui ont présenté ses objets, l'esprit en conçoit d'abord une idée générale, qui a valeur d'essence; il perçoit ce qu'est cette chose (*quidditatem ipsius rei*). Puis, poursuivant la recherche de ses propriétés, de ses accidents, de ses façons d'être, il arrive à la qualifier et à s'en faire une idée plus riche, qui est à la notion du début ce que le mixte est à l'élément, dans la nature [3]. Les attributions successives ainsi obtenues sont positives ou négatives; positives, si l'on dit ce que la chose est; négatives, si l'on dit ce qu'elle n'est pas, ce qui est une façon de la caractériser par contraste. La *composition* et la *division* apparaissent ainsi comme une nécessité de l'esprit, nécessité qui en entraînera une autre : celle du raisonnement, celui-ci n'étant pas autre chose que le passage d'une composition ou d'une division à une composition ou à une division ultérieures.

Un intellect hors la chair ne procéderait pas ainsi. N'ayant point à abstraire; recevant l'intelligible tout fait et le puisant à sa source, au lieu de le juger en reflet, cet

1. Q. IV, *De Verit.*, art. 2, *init.*
2. Iª pars, q. LXXV, art 5; q. LVIII, art. 4.
3. I *C. Gentes*, cap. LIX. On pourrait ajouter à cette comparaison si éclairante, en disant : Comme dans la nature il y a, sous le mixte et sous l'élément, la matière pure dont l'élément et le mixte sont des réalisations successives, ainsi, sous les essences et les jugements, il y a en nous la notion d'être, que les essences et les jugements déterminent. D'où la théorie du *primum cognitum* thomiste.

intellect posséderait dès le début ce que chaque chose contient d'intelligibilité créatrice. D'où nul besoin d'affirmations, de négations, de raisonnements : leur contenu serait acquis dans l'idéalité primitive. Ainsi, selon saint Thomas, sont les intelligences séparées appelées anges; ainsi est à plus forte raison Dieu.

L'Intelligence première, tout en acte, *est* elle-même son objet; d'où il suit que nulle succession ne s'y rencontre. Les intelligences séparées n'atteignent pas à cette sublimité. Elles ne *sont* pas, en acte, leur propre perfection intelligible; elles passent à l'acte, sauf en ce qui concerne leur connaissance d'elles-mêmes, qui est immédiate, selon la formule de Fichte [1]. Quant à l'idée d'autrui, elles ne la *sont* pas ainsi que Dieu; mais elles *l'ont*, et ce, de par leur formation initiale. Connaître, c'est être autrui en même temps que soi : les intelligences séparées sont autrui, de cette façon, naturellement, par une préformation qui réalise à la lettre le mot d'Augustin : Toutes choses sont créées deux fois, une fois en elles-mêmes, une fois dans les intelligences. Reste qu'ayant des idées multiples, ces intelligences ne les vivent point ensemble, et qu'elles passent donc nécessairement de l'une à l'autre. Une même matière ne peut pas revêtir à la fois plusieurs formes [2].

Quant à nous, vides au début d'intelligibilité acquise, nous devons l'acquérir; nous l'acquérons par abstraction, l'extrayant du brouillard des sens, en vertu d'expériences répétées. A cause de cela, nous procédons par généralités essentielles, attributions multiples et combinées. D'où les trois opérations susdites : *Appréhension*, *jugement, démonstration* [3].

Quelle attitude est faite ainsi à notre esprit en face du réel, c'est ce qu'il est facile de comprendre. Nous découpons ce qui, en soi, est un; nous disons : L'homme est un

1. Cf. *supra*, ch. II, *init.*
2. Iª pars, q. LVIII, art. 1 et 2.
3. Iª pars, *loc. ult. cit.;* In I *Peri Hermenias*, lect. I, *init.*

animal; cet homme est blanc, comme si l'homme et l'animal, l'homme et le blanc, étaient deux choses, alors que nous voulons au contraire affirmer l'identité, en ce cas, de ce qui est homme et de ce qui est animal; de ce qui est homme et de ce qui est blanc. Mais il y a pourtant, dans la réalité, de quoi fonder cette façon de procéder de notre intelligence. Le blanc est identique à l'homme ; mais la blancheur en est distincte : autre est la qualité, autre, d'une certaine façon, la substance[1]. D'autre part, la substance matérielle, objet de notre esprit, est composée de matière et de forme. Or la matière et la forme donnent un fondement réel aux genres et aux espèces que nos attributions utilisent. La matière fournit le genre et la forme l'espèce. Le genre suprême est la substance matérielle en tant que telle, c'est-à-dire le corps. Puis, par ses différenciations successives, nées de la forme, la substance matérielle réalise les genres intermédiaires, qui sont espèces par rapport au premier et qui aboutissent à l'espèce indivisible (*species atoma*) que les procédés de la génération nous révèlent. Une double base d'attributions est ainsi constituée : une base d'attributions substantielles : *L'homme est un animal; l'arbre vit, etc.; une base d'attributions accidentelles : Cet homme est savant, grand, vêtu ou logé ainsi, en tel temps, etc.* Toujours est-il que les compositions de la nature ne sont pas transportées en nous telles quelles, mais adaptées au mode de l'esprit, dont le devenir est conditionné de tant de manières.

I. — LA VÉRITÉ ET L'ERREUR DANS LE JUGEMENT.

Étant donné ce point de départ, nous pouvons voir en quoi la vérité ou l'erreur consistent.

Nous savons que le vrai est tout d'abord dans l'intelligence comme telle, et, dans les choses, uniquement en tant

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, B.

qu'elles ont rapport à l'intelligence [1]. Mais puisque cette dernière solution est acquise, on pourra partir d'elle et raisonner de la façon suivante [2].

La chose vraie est celle qui a la forme convenable à sa nature. Un intellect sera donc vrai, quand il aura une forme de connaissance achevée et répondant à la réalité : car telle est bien sa forme propre, en tant que puissance connaissante. A cause de cela, on définit la vérité par la conformité de l'intellect avec ce qui est, et connaître cette conformité, c'est connaître la vérité.

Mais, il importe ici de comprendre. Par les sens, nous avons en nous une certaine similitude des choses; cette similitude, obtenue, nous permet de vivre les choses en vivant notre propre vie : il y a là une synthèse. Mais de cette synthèse, le sens est l'un des termes, le réel est l'autre terme, de sorte que la synthèse comme telle n'est pas vécue par nous, n'est pas reconnue par nous. Le sens sent, et le sens sent qu'il sent; mais s'il *éprouve* ainsi les choses et lui-même, il n'en ignore pas moins et les choses et lui-même, ne jugeant point de sa ressemblance, ne portant en soi rien qui exprime qu'une chose est, ni que lui-même soit, ni que rien soit commun à lui-même et aux choses. Si donc le sens est vrai, c'est à la façon d'un portrait, d'un miroir où l'objet se reflète, en un mot, d'une chose morte. Comme connaissant, il n'est ni vrai, ni faux, ne possédant, sous ce rapport, rien en propre; ne portant point en soi le connu comme connu (*cognitum ut cognitum*), lequel, ainsi reçu, prêterait à la vérité ou à l'erreur, selon le rapport qu'entretiendrait la forme de conception avec la réalité même.

Du moins, la vérité se trouvera-t-elle dans l'intelligence en tant que celle-ci, continuant, en le dépassant, notre outil sensitif, abstrait de notre expérience sensible une forme

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. II, B.

2. La forme du raisonnement sera prise de la Iª pars, q. XVI, art. 2, *cum comment. Cajet.*, en complétant par I *Sent.*, dist. XIX, q. V, art. 1, *corp.*, resp. ad 6m et 7m ; I *C. Gentes*, c. LIX; I *Peri Hermenias*, lect. III ; VI *Met.*, lect. IV; III, *De Anima*, lect. XI, et surtout I, *De Veritate*, art. 3 et 9.

intelligible correspondante? Pas davantage, aux yeux de saint Thomas. Par rapport au simple concept, l'intellect n'est qu'une sorte de sens des essences[1]; il entretient avec le dehors, en tant que celui-ci est intelligible, le même rapport que le sens ou l'imagination avec le sensible. La vérité ou l'erreur ne pourront donc s'y trouver que de la même manière. A cette première étape, il y aura conformité, peut-être, avec le réel — on dira même que cette conformité est donnée *a priori* par la nature de l'acte — mais antérieurement au jugement, il n'y a pas conformité vécue, pas de ressemblance *exercée*, et, si l'on peut ainsi dire, *conscientielle*. La conformité est, ici encore, entre l'intellect et l'objet; mais point de conformité appréhendée (*incomplexum non continet comparationem*), de sorte que, de l'objet ainsi présent en nous, nous ne concevons rien qui nous appartienne. Or, le vrai consiste dans la correspondance qui s'établit entre l'intellect, en acte achevé comme tel, et les choses. « Comme donc l'égalité s'établit entre des choses *diverses* (le même n'est pas égal au même), là se trouvera primitivement, dans l'intelligence, la vérité, où l'intelligence acquiert quelque chose qui lui est propre, qui n'est pas dans la réalité extérieure, mais qui lui correspond et prête ainsi à un rapport d'égalité. »

« Or, l'intellect qui conçoit simplement une essence[2] n'a rien autre chose en soi que le double idéal de la chose qui existe hors de l'âme, pareil en cela au sens qui reçoit l'image de la chose sensible. Mais quand l'intellect commence à juger de la chose appréhendée, alors le jugement de l'intellect est quelque chose qui lui appartient en propre et ne se trouve pas au dehors. Et quand ce jugement est égal à ce qui est dans la réalité, le jugement est vrai. Or, l'intellect juge de la chose appréhendée quand il dit que

1. In *Sent., loc. cit.*, ad 7m.
2. Il convient de remarquer que la notion d'essence (*quod quid est*) est prise ici dans un sens tout à fait générique, et comme commune à toutes les déterminations de l'être. *Un parisien intelligent du treizième siècle* est, à ce titre, une essence.

quelque chose est ou n'est pas, ce qui est le propre de l'intellect composant ou divisant[1]. »

On voit donc que pour saint Thomas, la *similitude de l'intellect et des choses*, en quoi consiste la vérité, n'est pas une similitude directe. Elle ne consiste pas dans l'impression passive de l'objet, telle qu'elle a été posée à titre de principe de la connaissance; ni même dans le verbe mental incomplexe, qui conçoit *selon* la similitude de la chose, mais n'exprime point, par lui-même, cette similitude (*apprehendit in comparatione ad rem, sed non apprehendit comparationem*[2]). Elle consiste dans la proportionnalité qui s'établit, en cas de jugement vrai, entre les termes de ce jugement : sujet, prédicat, et les aspects de réalité qu'ils expriment. C'est une équation à quatre termes, sauf que la distinction réelle des termes rapprochés par le jugement ne se retrouve dans l'objet que virtuellement, en ce qu'il prête fondement au découpage que l'imperfection de l'intelligence nous oblige à opérer, pour connaître.

En tout cas, sous ce rapport, l'équation dont je parle subsiste, et le jugement est dit vrai pour autant que l'égalité de concepts qu'il exprime répond à une identité *in re* entre ce que le sujet de l'énonciatien présente sous un certain aspect, le prédicat sous un autre. Quand je dis *in re*, ce n'est pas pour prétendre que tout jugement vrai se rapporte à une réalité extérieure. Si je dis : La chimère est un animal fabuleux, ce jugement est vrai, bien que ne répondant à rien dans la nature; mais il répond pourtant à un certain être, qu'il qualifie correctement, à savoir l'être que nous donnons à ce que conçoit notre intelligence. « Il n'est pas nécessaire qu'à toute vérité corresponde quelque chose au dehors de l'âme, puisque la vérité est toute dans l'âme », au lieu d'être intrinsèquement, ainsi que le croient quelques-uns, une relation de l'âme aux choses[3].

1. *C. Gentes, loc. cit.*
2. *C. Gentes, loc. cit.*
3. In *Sent., loc. cit.*, ad 5m.

Cette doctrine de la vérité s'appuie, chez saint Thomas, sur des conceptions métaphysiques familières. Le réel comprend l'essence et l'être. Or la vérité est fondée non sur l'essence comme telle, mais sur l'être; car l'essence comme telle est limite, non positivité. La positivité est fournie, même à l'état de pur possible, par l'étoffe d'être que les essences découpent et se partagent. C'est pourquoi nous appelons les choses des *êtres*. Le vrai se fonde donc sur l'être; car il exprime *ce qui est*, ainsi que le font bien voir nos formules : telle chose *est* (jugement d'existence); telle chose *est* blanche (jugement de nature). Dire une chose vraie, c'est poser de l'être, que ce soit de l'être *substance* ou de l'être *quantité*, *qualité*, *relation*, etc. Pour cette raison, on a dit que Dieu est souveraine vérité, parce qu'il est être plein, sans nulle limitation d'essence. Pour cette raison également, on dit que l'objet de l'intelligence c'est l'être, et que l'être est le *primum cognitum*, à titre d'étoffe initiale des déterminations ultérieures. A un autre point de vue, il est vrai, on dit que l'objet de l'intelligence, c'est l'essence; mais on le dit alors par exclusion de la matière, en vue de noter le mode selon lequel l'objet *être* nous est livré, à savoir l'abstraction.

Il suit de là que l'opération de l'intelligence par laquelle elle saisit l'être et le constitue en soi, en relation avec les choses, contient la vérité. Or tel est le *jugement*, et telle n'est pas la simple appréhension intellectuelle. L'appréhension ne constitue rien, elle reflète; elle n'exprime aucun être; elle pose l'essence sans qualification entitative; elle ne dit rien de rien. Le jugement, au contraire, contient l'être; il dit : Cela est, ou : Cela est tel. Il prête ainsi à rencontrer ou à ne rencontrer point l'être réel, que celui-ci soit dans la nature ou dans l'âme. S'il le rencontre, c'est le vrai; s'il ne le rencontre point, c'est le faux. La simple appréhension, ne contenant point d'être, ne prête à aucune rencontre[1].

1. Cf. I *Sent.*, dist. XIX, q. V, art. 1, *corp.;* ad 1m et ad 7m.

On verra que dans ce fait du jugement exprimant l'être, se trouve le fondement de la liberté qui influe sur l'être. Si nous n'avions, en fait d'opération intellectuelle, que l'appréhension de l'essence, nous serions doués seulement d'une sorte de sensibilité supérieure, et nous ne serions pas libres, non plus que l'animal; car, ainsi que ce dernier, nous ne ferions qu'éprouver, et ne pourrions donc pas être maîtres.

Par le jugement, nous créons de l'être au dedans de nous (*anima, in quantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit*)[1], et s'il est vrai que le dedans et le dehors font de perpétuelles synthèses; que d'ailleurs, il y a un dehors de la pensée qui est dedans, à savoir le « milieu intérieur », en celui-ci et par celui-ci nous aurons donc prise sur l'être[2].

Cette conception de la vérité est peu connue, même de ceux qui font profession de thomisme. Elle est pourtant de grande conséquence; car elle implique, au regard de la connaissance intellectuelle, une dose de subjectivité qui peut couper les voies au subjectivisme. La vérité n'est pas, directement, un rapport de nous aux choses : c'est un rapport de nous à nous, en correspondance d'équation avec les choses[3]. Le sujet de la vérité, c'est le jugement, et le jugement est tout entier en nous, au lieu que l'appréhension simple a l'un de ses termes en nous, l'autre au dehors. La relation *vérité* est donc une relation purement intérieure. La preuve, dit notre auteur, c'est que nous pouvons mettre en relation de vérité deux termes identiques en soi, comme si nous disons : L'homme est l'homme[4].

L'être que nous posons quand nous disons : cela *est*, ce

1. Q. I, *De Verit.*, art. 10.
2. Cf. *infra*, l. VI, ch. III, A.
3. Le cardinal Mercier a mis cette proposition en évidence dans sa *Critériologie générale,* ch. II, et il a subi de ce chef des contradictions à notre avis peu justifiées.
4. VI *Met.,* lect. *ult. circ. fin.*

n'est pas l'être réel, c'est un être de raison, un lien de concepts, une *copule* subjective[1].

Il suit de là que dans la formule *veritas est adaequatio intellectus et rei*, de même qu'il faut entendre par *intellectus* l'intellect en acte de jugement, ainsi il faut entendre par *chose* le connu non en tant que *chose en soi,* mais comme cohérent à lui-même sous les deux formes qu'on en exprime ; donc en tant que *chose en nous.* C'est proprement cette cohérence « *objective* », c'est-à-dire relative à ce qui est objectivé en nous (*secundum id quod objicitur intellectui*) qui est la vérité. Le jugement en est l'expression; la réalité extérieure en est seulement le fondement.

Il suit de là ultérieurement que la définition thomiste de la vérité ne préjuge en rien la question kantienne, et ne la résout point par *a priori.* Lors même que les essences ne représenteraient qu'un travail de l'esprit sur le mystérieux *noumène*, ce jugement : L'homme est un animal raisonnable, n'en serait pas moins vrai, pris à son rang. La discussion est ailleurs, et elle est plus fondamentale. Entre saint Thomas et Kant, il ne s'agit pas de ce qu'*est* la vérité, mais de ce qui la *fonde.* Pour saint Thomas, le fondement de la vérité est dans le *noumène* intelligible en puissance. Cheminant à travers les sens, il devient, par le moyen de l'élaboration ci-dessus décrite, de l'intelligible en acte, et, dans le jugement, qui reconnaît par le prédicat les exigences du sujet, l'intelligibilité des choses se résout, en nous, en vérité. Mais écartons avec Kant l'intelligibilité de la chose en soi; faisons-la de création subjective : ses relations n'en seront pas moins ce qu'elles sont, et, puisque la vérité thomiste est *formellement* relation interne, et *fondamentalement* seulement relation à la chose en soi, un terrain de discussion subsiste.

Si l'on demandait : La négation de la quantité comme *noumène* ruine-t-elle la vérité des mathématiques? On

1. VI *Met.*, lect. *ult. circ. fin.;* in *Sent.*, *loc. cit.* ad 1^m.

répondrait : Elle ne la ruine pas en soi; elle en supprime le fondement. De même, la négation de l'*en-soi* en tant qu'intelligible en puissance enlève à la vérité thomiste son fondement d'être, puisque aussi bien elle supprime l'être; mais *l'être-vérité,* qui est être de raison, ne s'en trouve pas atteint en lui-même. (Voir note III, p. 336.) Peut-être, s'appuyant sur la *vérité,* pourra-t-on retrouver l'*être en soi*; comme si, par le moyen des théorèmes, on voulait retrouver la quantité en soi. Cette dernière poursuite serait illusoire, parce que les mathématiques, enfermées dans un objet propre, n'en peuvent sortir. Mais l'intelligence comme telle n'a plus d'objet propre au sens limitatif; elle est relative à *ce qui est,* y compris son effort, puisqu'elle est une puissance réflexive. Rien ne l'empêchera donc, après qu'elle a jugé, avec Kant, de l'objet comme objet (*secundum quod objicitur*) de juger également son acte; d'y saisir ce qu'il implique de relation intrinsèque à un *dehors* (*secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem*) et, par suite, de reconnaître à la fois, dans la synthèse connaissance, les *choses* et la nature du pouvoir qui amène en nous l'être des choses. Par ce retour complet sur soi (*reditione completa*), l'intellect achèvera son mouvement. Non content de connaître le vrai, il connaîtra qu'il connaît le vrai. Sorti de soi pour s'enrichir, il y reviendra pour apprécier son butin d'être, juger le combat qui le lui a procuré et authentiquer par là sa conquête[1].

Dans cette dernière remarque est contenu tout le plan d'une critériologie. Si saint Thomas ne l'a pas écrite, c'est que l'état des esprits à son époque ne l'y invitait point. Peut-être l'humanité procède-t-elle comme notre auteur le dit ici de chaque intelligence. En ses premières démarches, elle se jette droit sur son objet, et au cours des siècles seulement, par une rétrogradation analytique qui ne manque pas d'être périlleuse — Kant en est l'éloquente preuve —

1. Q. I, *De Verit.*, art. 9; III *Sent.*, D. XXIII, q. I, art. 2, ad 3m, 5m et 6m.

elle opère le retour sur soi (*reditio completa*) qui la fait pleinement consciente. En tout cas, si la construction ainsi amorcée n'a pas trouvé en saint Thomas son architecte, les pierres à employer n'en gisent pas moins çà et là dans les œuvres de l'Aquinate. Les thomistes de l'avenir, comme ceux d'hier ou d'aujourd'hui, ont pour mission de les recueillir et de les exploiter.

J. — LA VÉRITÉ DE L'INCOMPLEXE.

Il a été concédé plus haut que si la vérité ne réside proprement que dans le jugement, toutefois, la simple appréhension peut rendre l'esprit vrai comme miroir, comme portrait, en un mot comme chose (*sicut res*). Il y a donc lieu de se demander si, dans le même sens, la fausseté ou l'erreur peut ici intervenir comme contraire, de même qu'elle intervient dans le jugement. Or, saint Thomas répond non. Rigoureusement parlant (*per se loquendo*), la vérité de l'appréhension n'a pas de contraire. La raison en est que l'intellect étant ici purement passif, et d'ailleurs constamment identique à lui-même, nul principe de déformation ne peut intervenir. Le dehors, qui agit seul, ne pourrait être mal pris que s'il cessait lui-même d'être soi, ou si l'intelligence n'était plus un miroir d'essence.

Chaque puissance est relative à son objet en tant que telle (*secundum quod ipsa*); son objet l'égale et elle égale son objet; d'où il suit que l'objet étant donné, nulle déviation n'est possible que par un changement survenu dans la puissance. Celle-ci étant immuable, en l'hypothèse, la relation connaissance n'aura pas de conditions variables; la rectitude sera de droit, de même qu'elle est de droit pour le sens, lorsque celui-ci s'adresse à son propre objet et que sa constitution est normale. Seulement, la normale du sens est difficile à réaliser, difficile même à définir[1]. Le pouvoir incluant ici l'organe, en altérant l'organe on peut altérer le

1. Cf. *supra*, l. V, ch. III. A.

pouvoir. D'un autre côté, l'objet propre du sens est engagé dans une série de conditions qui le dépassent. Fonctionnant bien à l'égard de ce qui le concerne proprement, il laisse une marge à l'erreur pour le reste. On dira que cette erreur ne lui est pas réellement imputable; toujours est-il qu'il en est l'occasion. S'il s'agit de l'intellect, dont l'objet propre est l'être universel, et dont la constitution n'en est pas une, puisqu'il est substance simple, aucune de ces limites n'intervient. Dire que l'intellect conçoit une essence et dire qu'il la conçoit bien, ce sera donc la même chose. Ou, si l'on veut, le *bien* n'a ici aucune signification, puisque la solution est donnée dans ses termes, et qu'elle n'a point de variables.

Une erreur ne pourra s'introduire ici qu'à propos de circonstances étrangères à l'essence; comme si l'essence entre en composition, que ce soit avec un sujet, que ce soit avec une autre essence. Dans les deux cas, il y a jugement. Exemple : Pierre est un homme; l'homme est un animal raisonnable. Que si l'on veut s'en tenir à une composition où n'intervienne pas l'être, comme dans ces énoncés : Pierre-homme; homme-animal raisonnable, on a bien des essences complexes; mais leur complexité n'est que matérielle; au point de vue de l'acte intellectuel, il y a là une unité, et nous restons, au sujet de la vérité ou de l'erreur, dans le cas de l'essence incomplexe.

Il suit de là qu'une définition ne peut être vraie ou fausse que par rapport au jugement qu'elle implique, soit qu'on parle du jugement qui rattache la définition au défini, soit qu'il s'agisse du jugement implicite que peuvent comporter les liaisons incluses dans la définition elle-même. Une définition dont les parties ne sont pas cohérentes, telle celle-ci : animal-insensible, est une *fausse définition*. Une définition cohérente en soi, mais appliquée à un sujet qui ne la comporte point est une *définition fausse*. Mais ces appellations n'auront cours que dans le cas où un jugement explicite ou implicite prétend cohérente la définition qui n'est

pas cohérente; bien appliquée, la définition qui l'est mal. Car si l'on ne fait qu'énoncer : animal-insensible, arbre-animal-raisonnable, cela n'est ni vrai ni faux; cela peut servir au vrai et au faux, puisqu'on peut dire : Animal-insensible est une insanité, et que cela est vrai; comme au contraire l'approbation, dans le sens de possibilité ou de réalité, impliquerait une erreur[1].

On voit que c'est toujours l'*être*, qui se trouve l'arbitre du vrai et du faux; ce n'est point l'essence comme telle, alors même qu'il s'agit d'une essence. Tant qu'il n'y a lieu que d'appréhender, l'esprit est infaillible, et il serait inconcevable qu'il ne le fût point, son travail n'étant alors conditionné par rien, si ce n'est par sa propre nature. Tout ce qui se présente à nous en forme d'images, l'esprit, spontanément, le transpose en concepts. Entre l'image et le concept, il y a sans doute diversité de nature subjective, puisqu'il s'agit là de deux mondes transcendants l'un à l'autre : celui de la matière, celui de l'esprit; mais il y a identité formelle[2]. Puisqu'il ne s'agit que de celle-ci pour la connaissance, on ne voit pas ce que pourrait, en ce cas, signifier l'erreur.

Il en résultera que plus une proposition ressemblera à une appréhension simple, plus elle offrira à l'esprit de sécurité, et de là vient la ferme certitude des principes.

K. — LA VÉRITÉ DES PRINCIPES.

Un principe est une composition ou une division de l'esprit, et, à ce titre, il prête à vérité ou à erreur comme exprimant l'être; mais ce qu'il compose ou divise est tellement immédiat, tellement proche de l'identité, qu'on pourrait croire aller du même au même, comme dans le cas d'un concept simplement réfléchi. Dire : Le tout est plus grand que la partie, c'est presque dire : Le tout est tout et la partie est partie. La sécurité est donc ici et là prati-

1. In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 7m.
2. Cf. *supra*, ch. IV, E. a.

quement égale. Un principe vraiment tel dépend entièrement de ses termes. Ne les dépassant point en complexité, il les égale en évidence.

C'est pour ce motif que saint Thomas, qui affirme toujours et partout la divinité de l'esprit, semble parfois affirmer du même coup la divinité des principes, et verser dans un innéisme fort opposé, on a pu le voir, à sa doctrine. « Comme de la vérité de l'intellect divin descendent dans l'intelligence angélique les idées innées des choses, selon lesquelles elle connaît tout, ainsi de la vérité de l'intellect divin procède dans notre intelligence, comme de son exemplaire, la vérité des premiers principes, selon lesquels nous jugeons de tout[1]. » Et ailleurs : « Dieu est cause de la science humaine excellemment; car, d'un côté, il a doué l'âme elle-même de la lumière intellectuelle, et, de plus, il lui a imprimé la notion des premiers principes, qui sont comme les graines du savoir[2]. »

Ces textes semblent formels. Mais voici qui les interprète : « Il préexiste en nous comme des graines de toute science, à savoir les premières conceptions de l'esprit, qui, par le moyen de l'intellect agent et des formes qu'il abstrait du sensible, aussitôt sont connues[3]. » « Ainsi, *dans la lumière de l'intellect agent,* toute science nous est d'une certaine manière infuse[4]. »

Le mystère est éclairci. Notre science est innée et divine en tant que les premiers principes sont connus *immédiatement,* grâce à la lumière de l'intellect agent, qui est en nous participation divine. Cela n'empêche pas les principes d'être une « conception » de l'esprit, c'est-à-dire d'être formés *par* lui, bien que ce soit grâce à une lumière qui lui vient de sa haute Source. « D'aucune manière, il n'appartient aux hommes d'avoir en eux des dispositions qui soient l'œuvre

1. Q. I, *De Verit.*, art. 4.
2. Q. XI, *De Verit.*, art. 3.
3. Q. XI, *De Verit.*, art. 2.
4. Q. X, *De Verit.*, art. 6.

exclusive de la nature. Cela appartient aux anges, en ce qu'ils ont des idées naturellement innées; mais cela n'est pas le fait de la nature humaine[1]. »

Ainsi, les principes sont divins de la divinité des concepts, qui sont divins eux-mêmes de la divinité de l'esprit émané du Premier Esprit. Seulement, le concept ne naît pas de l'esprit *seul*. L'esprit est son père, si l'on peut ainsi dire; mais il a une mère : la matière imaginative et sensible. Comme donc tout l'édifice du savoir repose sur les principes, on voit que toute vérité a pour fondement immédiat la validité des simples concepts, et pour fondement dernier : du côté de l'esprit, la nature divine de celui-ci; du côté des sens, leur aptitude à refléter le monde, d'où ils émanent.

C'est en raison de cette doctrine que saint Thomas a pu paraître quelquefois faire à la question de l'origine de nos certitudes la réponse de Descartes : « Que quelque chose soit su avec certitude, cela nous vient de la lumière intérieure de la raison *par laquelle Dieu nous parle* » (Iª pars, q. II, art. 1, arg. 5), mais ce n'est là qu'une apparence. Si saint Thomas s'exprime comme Descartes, ce n'est pas dans le même esprit. La phrase citée et toutes autres semblables — elles sont fréquentes — n'expriment que l'origine *de fait* de nos certitudes; elles n'entendent pas affirmer qu'il soit nécessaire de passer par cette idée de la divinité de notre intelligence pour avoir confiance en elle. Saint Thomas affirme toujours que cette confiance nous est naturelle, et il en conclut qu'elle se suffit. Que si elle ne se suffisait pas, nous serions sans ressource, même en invoquant Dieu; car cette invocation elle-même en procède, comme les prolégomènes à la preuve de Dieu l'ont fait voir. Nous n'avons aucun moyen de dépasser la nature, pour lui chercher des fondements. « Ce qui est naturel à la raison nous apparaît si nécessairement vrai, que nous ne pouvons pas même penser que cela soit faux » (I *C. Gentes*, cap. VII). Si, en effet, par

1. Iª IIæ, q. LI, art. 1.

un retour sur nous (*reditione completa*), nous essayons de le mettre en doute, c'est encore par son moyen. L'adhésion aux principes du savoir n'est donc qu'une adhésion à nous-mêmes.

Mais si tel est le *fondement* du vrai, fondement en second du reste, le départ de tout étant la réalité connaissable en tant que telle, reste que le vrai lui-même n'apparaît qu'avec le jugement, et c'est pourquoi ces informations des sens que volontiers nous appellerions erronées, en ce que les jugements qu'elles provoquent naturellement ne répondent pas à la réalité des choses, ces informations, dis-je, ne sont nullement erronées en soi ; elles sont ce qu'elles sont, reflet authentique du réel, étant donné les circonstances où elles se produisent. Qu'elles provoquent tel jugement erroné, la faute en est à notre précipitation, non à elles-mêmes. C'est à nous de critiquer leurs données, et si, par exemple, l'observation empirique nous met en face de faux continus, de fausses couleurs, de fausses dimensions, de fausses relations, etc., il appartient au jugement de les dénoncer, en faisant appel à d'autres ressources. Il faut répéter ici que l'opération de l'esprit où se trouve la vérité ou l'erreur n'est point passivité, mais action, et qu'ainsi de nos erreurs, une puissance purement passive comme le sens, ou même comme l'intellect simplement *informé* par le sens, ne saurait être tenu responsable[1].

Qui approfondirait cette doctrine la trouverait compréhensive au delà de ce qu'on croit. Il n'aurait plus aucune peine à la mettre en rapport avec des théories scientifiques quelles qu'elles soient, pourvu que celles-ci ne prétendent pas plus à s'ériger subrepticement en métaphysiques que la doctrine thomiste du savoir, établie en métaphysique, ne devra s'avancer inconsidérément sur le terrain de la science expérimentale.

Enfin, la vérité, amorcée dans le *concept*, exprimée dans

1. Q. I, *De Verit.*, art. 10.

le *jugement,* s'enrichit par le fait que les jugements ont le pouvoir de s'engendrer l'un l'autre, au moyen du *raisonnement.* Le raisonnement est une évolution de l'esprit. Il a été défini curieusement par Isaac : La course d'une cause vers son effet. Il se compare à l'intelligence simple comme le mouvement au repos, et ainsi qu'en ce dernier cas, il a donc raison d'intermédiaire. Le mouvement vient du repos et tend au repos ; car tout mouvement vient de l'immobile, (1re *voie*) et tout mouvement tend à l'immobile, c'est-à-dire à la tranquille possession de ce qu'il cherche. De même, le raisonnement procède d'une vérité acquise dans le sens d'une vérité à acquérir, mais qui sera possédée ensuite. Et, à partir de cette dernière, en rétrogradant, on pourra remonter à ce qui la fonde. De telle sorte que les principes, possession initiale de l'*intellect*, sont, par rapport à la *raison,* à la fois premiers et derniers : premiers dans l'ordre de génération, derniers dans l'ordre de résolution ; premiers pour l'invention, derniers pour le contrôle ou jugement motivé des vérités nouvelles[1].

Dire les moyens qu'emploie l'esprit pour arriver à bien juger en toute occurrence, ce serait étudier la logique. Partir en chasse pour capter les jugements eux-mêmes, c'est poursuivre la science. La logique est la science de la science (*scientiae scientia*) en même temps que science elle-même. Les autres se disposent, suivant le point de vue envisagé, à côté, au-dessus ou au-dessous d'elle.

En logique, saint Thomas suit généralement Aristote. Il y ajoute de son crû des explications plutôt que de nouvelles déterminations. Il n'est donc pas indispensable d'y insister si l'on veut simplement connaître l'apport de saint Thomas à la science.

1. Q. XV, *De Verit.*, art. 1 ; Ia pars, q. LXXIX, art. 8.

LIVRE VI

LE VOULOIR ET L'ACTION

CHAPITRE PREMIER

DE L'APPÉTIT EN GÉNÉRAL

Deux conceptions extrêmes relatives à la volonté ont été toujours plus ou moins aux prises, et se combattent de plus en plus dans la philosophie contemporaine. La première refuse de poser la volonté comme une réalité spéciale, ou même comme un point de vue primitif. La deuxième y voit au contraire le point de départ de toute vie consciente, et voudrait réduire celle-ci à n'être, en tout et pour tout, qu'un vouloir.

La place de saint Thomas entre ces deux positions extrêmes est marquée par son ontologie autant que par sa théorie de la connaissance. « A toute forme suit une inclination naturelle; ainsi le feu répand la chaleur, ainsi le vivant suit un plan évolutif et tend à reproduire son semblable. Mais l'être doué de connaissance réalise la forme en un mode plus élevé que ceux qui en manquent. En ces derniers, la forme détermine l'être propre et naturel de celui qui la possède, et il s'ensuit une inclination qui est un appétit de nature (*appetitus naturalis*). Mais en ceux qui ont la connaissance, l'être propre et naturel est déterminé de telle manière par la forme, qu'en même temps il demeure pétrissable en la forme des autres êtres. Ainsi le sens se modèle sur le sensible et l'intelligence sur l'intelligible, de telle

sorte que l'âme humaine, douée de sens et d'intelligence, soit en quelque manière toutes choses : en quoi elle approche de la similitude de Dieu, en qui tout préexiste, ainsi que le dit Denys. Comme donc les formes existent dans les êtres doués de connaissance selon un mode plus élevé que celui des formes naturelles, ainsi l'inclination qui en ressort doit être, en eux, d'un mode supérieur à celui de l'inclination purement naturelle. Et cette inclination supérieure est le fait de la puissance de l'âme appelée appétitive, par laquelle l'animal peut appéter non seulement ce à quoi il est incliné par sa forme native, mais encore ce qu'il appréhende[1]. »

On voit en quoi consiste le fort de cette thèse. Il gît dans l'interprétation ontologique de la connaissance. Connaître, c'est être. Connaître, c'est être autrui en même temps que soi-même. On est soi-même naturellement; on est autrui par une intervention sur laquelle réagit l'action vitale. Or, si l'on tend selon qu'on est; si l'être est dinamogénique, aux tendances naturelles qui correspondent à ce que nous sommes, il faut donc ajouter les tendances acquises, relatives à ce que nous devenons par autrui. Notre forme native est le moteur immanent de notre évolution inconsciente — on a dit en quel sens. Les formes de second degré qu'introduit en nous la connaissance y seront motrices aussi. Et de même que le fait de devenir autrui suppose, en nous, un pouvoir général de réceptivité formelle, ainsi le fait de tendre par autrui suppose, en nous, une capacité tendantielle afférente. C'est là ce que nous appelons, en général, *appétit*, et nous l'appellerons *volonté* s'il s'agit de tendance intellectuelle[2].

L'essence métaphysique du désir, dans la philosophie thomiste, se révèle ainsi à plein. En connaissant, je deviens autre, et l'autre, en moi, tend à son être, à son achèvement, à son bien; car « toute chose est ainsi disposée à l'égard de sa forme naturelle que quand elle ne l'a point, elle y tend,

1. Iª pars, q. LXXX, art. 1.
2. In II, *De Anima*, lect. v, *med.*

et que, quand elle la possède, elle s'y repose. Et il en est de même de toute perfection qui est un bien de nature. » Si donc, en tant que connaissant, j'ai pour forme naturelle la forme d'autrui, celle-ci doit tendre, en moi, à son achèvement, à son bien de nature, à son être. Elle le trouvera par l'évolution vitale que provoque le désir, évolution qui travaille à enrichir toujours plus la synthèse qui n'a été qu'ébauchée par la connaissance. Il va de soi que cette tendance à l'achèvement, qui est naturelle et automatique pour l'objet, devient en moi d'un ordre à part; car je n'abdique point, à laisser agir l'univers en moi-même. La synthèse sujet-objet ne supprime aucun de ses termes, et le mystère de la connaissance doit se retrouver dans le mystère du vouloir. Toujours est-il qu'à l'analyse, le désir intelligent ou sensitif se ramène au désir de nature, c'est-à-dire au poids de l'être qui s'efforce vers la plénitude de sa forme. La distinction du sujet et de l'objet vient seulement compliquer le cas; elle n'en change point les données premières.

De quelle façon d'ailleurs le complique-t-elle, c'est ce qu'il faut dire, en pénétrant davantage la nature de l'appétit à ses divers stades.

Appéter, c'est comme exiger quelque chose (*petere aliquid*); c'est y tendre, parce qu'on y est ordonné (*quasi tendere in aliquid, ad ipsum ordinatum* [1]). De cette ordination et de cette tendance, c'est une relation de convenance qui est la source, en ce que les êtres qui ont déjà une fraternité dans l'*être* sont, de plus, rapprochés par des fraternités spéciales qui les rendent mutuellement perfectibles. Ces liens de finalité les ordonnent l'un à l'autre, au nom de l'harmonie qui est la loi supérieure du monde. Telle est, on l'a vu, l'interprétation générale de l'action, et ce doit donc être aussi celle du désir en sa conception universelle; car le désir est le ressort de l'action. Ce qui agirait sans désirer serait l'objet d'une violence, et la nature, composée

1. Q. XXII, *De Verit*, art. 1.

d'êtres ainsi agis par le dehors, ne serait plus la nature [1].

Mais il y a pourtant, à ce point de vue, des différences profondes entre les êtres. Certains désirent sans le savoir, en ce que, ayant en soi le principe selon lequel ils tendent, c'est-à-dire la forme fraternelle dont on parlait, ils n'ont pourtant rien qui représente, en eux, cette fraternité et qui les en rende juges. La pluie tend vers la terre et la terre l'attendait; mais ni l'une ni l'autre n'a en soi le moteur propre du désir naturel qui les pousse. Ce moteur, c'est le bien, et le bien est ici extérieur tout à fait au sujet de l'action; il n'y trouve point de succédané, de représentation immanente, si ce n'est la convenance d'où la tendance éclôt, et qui est relation pure. Les êtres connaissants, au contraire, qu'ils soient doués de sens et d'imagination, qu'ils y ajoutent la raison (il faudra distinguer ces deux cas), portent en soi le moteur du désir, qui est le bien appréhendé, c'est-à-dire une forme représentative de l'objet fraternel, où sa fraternité se décèle.

Il faut noter cette dernière condition, et se rendre compte que si la fraternité de toutes choses dans l'être est la raison dernière du désir; si la fraternité idéale de la connaissance (*secundum esse intentionale*) en est la condition immédiate, ni l'une ni l'autre n'en est l'explication adéquate et prochaine. Si la première l'était, on verrait tout tendre vers tout, et si la seconde l'était, une chose connue serait par là même désirée. Or, cela, évidemment, ne peut pas être. Notre expérience nous le dit assez, et tout à l'heure on en a fourni la raison ontologique. C'est que la connaissance ne pourrait entraîner en tout cas le sujet vers l'objet que si le premier abdiquait au profit du second, et si la connaissance, au lieu d'être une synthèse, était une substitution d'être à être. L'objet devenu moi tend en moi; mais puisqu'il tend par moi, il doit tendre aussi selon moi; s'il veut s'achever, ainsi que nous le disions, c'est pour m'a-

1. Q. XXII, *De Verit.* art. 1.

chever, moi qui ai fait de sa forme la mienne. Pour qu'il y ait désir et non pas, au contraire, fuite (la fuite, d'ailleurs, est bien aussi une espèce de désir), il faudra qu'il y ait entre le connaissant et le connu une similitude de nature plus ou moins prochaine, avec cette particularité que ce qui est en l'un peut devenir la richesse de l'autre, qui ne le possède jusque-là qu'en puissance. On ne désirerait pas, si l'on n'avait déjà en pouvoir ce qu'on désire; on ne désirerait pas non plus si on l'avait en acte : on s'y reposerait. Le désir est donc fondé à la fois sur la richesse et sur l'indigence : indigence actuelle et richesse potentielle. C'est la plus haute généralité de la sentence fameuse : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé[1]. »

Pourtant, il faut noter que le fait même de connaître étant à sa manière un bien, étant un enrichissement d'être, une participation à la forme d'autrui, le résultat d'une synthèse assimilatrice, il présente, sous ce rapport, les caractères du désirable. La connaissance, comme telle, est condition du désir; mais en tant qu'elle est un bien, elle est objet de désir, et nul acte intellectuel ou sensible ne se produirait, si la forme introduite ainsi ne répondait à un appel de l'âme. On a dû distinguer soigneusement entre la forme naturelle de chaque chose et la forme de second degré appelée *intentionnelle*[2]. Il y a entre les deux une différence tellement capitale qu'une assimilation intentionnelle fait la connaissance, et qu'une assimilation naturelle l'empêche : d'où la nécessité de dégager la puissance connaissante des déterminations de son objet; d'où l'incapacité de connaître, chez les sujets qui ne sont aptes à recevoir que ce genre de détermination [3]. Mais, quelque relative et particulière que soit la synthèse réalisée par la connaissance, c'en est une; elle s'enveloppe, avec toutes les autres, dans la raison générale du bien, identique à l'être, et, à ce

1. Q. XXII, *De Verit.*, art. 1, ad 3m et 4m.
2. Cf. *supra*, livre V, ch. II.
3. Q. XXII, *De Verit.*, art. 1, ad 2m et ad 1m.

point de vue, il est donc exact de dire que le vrai est contenu dans le bien, ou, d'une façon générale, que l'objet de la connaissance est contenu dans l'objet du désir ; quoique inversement, sous un autre rapport, le bien soit contenu dans le vrai et l'objet du désir dans l'objet de la connaissance. Le bien est premier au point de vue de la finalité, et par conséquent au point de vue actif (*quantum ad exercitium*) ; car ce qui meut, c'est l'agent, et l'agent agit en vue d'une fin, qui est un bien : c'est donc ici le bien qui a le primat; au point de vue de l'action ou de l'immobilité de l'âme, c'est le désir qui explique la connaissance, non la connaissance comme telle qui explique le désir [1].

Au contraire, au point de vue de l'essence, qui spécifie l'acte (*quantum ad specificationem*), le vrai est premier : *Ignoti nulla cupido*. La forme ne meut point par elle-même ; mais elle détermine la motion, et puisqu'il n'y a point de motion en général, de motion sans détermination, c'est donc, sous ce rapport, l'intelligibilité qui est première.

Ce dualisme, qui offre dans la nature des alternances complexes, ira se résoudre en Dieu, par qui sera évité le *processus in infinitum* qui ressortirait de ce que le désir suppose la connaissance et la connaissance le désir.

Ce qui veut sans avoir connu d'abord, connaît par Dieu, lumière ce qui n'a pas de lumière ; et ce qui connaît sans avoir voulu d'abord, veut par Lui, qui donne leur premier acte aux puissances de connaître [2].

De ce que l'appétit propre aux connaissants s'explique, ainsi que tout appétit, par le caractère dynamogénique des formes ; mais de ce qu'aussi la forme, qui est le principe de la connaissance et par là du vouloir, est une forme conçue, et non pas naturelle à l'agent, il suit cette conséquence capitale que les tendances aveugles de la nature se réfèrent directement au bien en soi ; mais que l'appétit connaissant se réfère au bien appréhendé, en tant qu'il est appréhendé,

1. Q. VI, *De Malo*, art. un., *circ. med.*
2. *Ibid.*, *post med.*

de sorte que ce qui est présenté comme un bien, et qui ne serait pas un bien, n'en sera pas moins moteur. Aussi Aristote dit-il que ce qui meut à titre de fin, c'est le bien, ou ce qui apparaît comme bien[1]. Les conséquences morales et psychologiques de ce principe sont incalculables.

Il s'ensuit ultérieurement que la volonté pourra se porter vers l'être de raison comme vers l'être réel, vers la négation comme vers l'affirmation, vers l'avenir comme vers le présent, vers le néant comme vers l'être; tout cela, en effet, peut revêtir dans l'appréhension la raison de bien, et devenir moteur[2]. Au contraire, une tendance naturelle n'irait ni à l'avenir comme tel, ni à l'être de raison, ni au néant, parce qu'elle n'aurait alors nulle forme qui l'explique. La forme naturelle, en raison de laquelle l'être tend, lui est fournie par son milieu naturel, et l'on doit donc retrouver dans ce milieu ce qu'elle-même porte. C'est le sens métaphysique du principe : *Desiderium naturae non potest esse inane*, principe qui prend une force suprême, si l'on songe que le milieu naturel implique Dieu. Au contraire, le désir rationnel ou sensible a son explication immédiate dans la connaissance, c'est-à-dire dans ce qui apparaît, en tant qu'il apparaît, et, l'erreur ayant place ici, la garantie de nature devient lointaine. C'est pourquoi, quand on prétend conclure d'un désir à une réalité, il faut creuser au delà de l'appréhension, et jusqu'au désir de nature[3].

A. — LES ESPÈCES D'APPÉTIT.

Ayant distingué, dans l'homme, le pouvoir de réceptivité connaissante en sensibilité et intelligence, saint Thomas ne peut faire moins que de distinguer corrélativement l'appétit sensitif et l'appétit intellectuel. « La puissance appétitive est

1. Iª IIªᵉ, q. VIII, art. 1.
2. *Ibid.*, ad 3ᵐ.
3. Cf. notre ouvrage *Les Sources de la Croyance en Dieu*, ch. IX-XIII. L'idée de Dieu et les aspirations humaines.

une puissance passive, dont la nature est d'être mue par le bien appréhendé. C'est pourquoi Aristote a dit que le bien appréhendé est moteur immobile, alors que l'appétit est moteur mû[1]. Or les patients et les mobiles se distinguent, comme tels, selon les agents et les moteurs; car il faut que le moteur soit en proportion avec le mobile et l'actif avec le passif, et, d'ailleurs, la puissance passive prend son caractère précisément de son rapport avec un agent. Si donc l'objet appréhendé par l'intelligence est, comme tel, d'un autre ordre que l'objet appréhendé par le sens, il s'ensuit que l'appétit intellectuel est un pouvoir autre que l'appétit sensitif[2]. »

Cette notion s'éclaircit d'ailleurs, si l'on reprend la comparaison de l'appétit aveugle avec l'appétit connaissant sous sa double forme.

« Dans tout objet appétible, on peut considérer deux choses : la chose même qui est appétée et la raison d'appétibilité, comme la délectation, l'utilité, etc. Or l'appétit naturel tend vers l'objet appétible sans qu'il y ait en lui rien qui réponde à l'appétibilité de cet objet; car l'appétit naturel n'est rien autre chose qu'une certaine inclination passive, un ordre à ce qui est convenable : telle la chute de la pierre. Et comme chaque chose naturelle est déterminée en son être, ainsi est déterminée son inclination à tel objet, et elle n'a pas besoin que la connaissance, représentant en elle l'appétibilité, lui serve à distinguer l'appétible du non appétible. C'est à l'Instituteur de la nature que revient ce rôle, lui qui a donné à chaque nature sa tendance propre et convenable. Au contraire, l'appétit supérieur, la volonté tend directement vers la raison d'appétibilité en son absolu, comme lorsque la volonté veut le bien tout d'abord et principalement, ou encore l'utilité ou quelque chose de semblable, tandis qu'elle veut telle chose en particulier d'une volonté dérivée et secondaire, en tant que participant la

1. *De Anima*, c. x, saint Thomas, lect., xv; XII *Met.*, lect. vii.
2. Iª pars, q. LXXX, art. 2.

raison susdite. Le motif de cela, c'est que la nature rationnelle est d'une capacité si large qu'il ne suffirait pas à sa vie qu'elle se trouve inclinée vers un objet déterminé : il lui en faut de divers et de multiples; c'est pourquoi elle est orientée par nature vers quelque chose de commun, qui se réalise en plusieurs, et, par l'appréhension de ce commun objet, elle tend vers les objets particuliers où elle en reconnaît la marque. Quant à l'appétit inférieur ou appétit sensitif, il tend vers l'objet appétible en tant que se trouve en lui ce qui est la raison de l'appétibilité, mais sans que celle-ci en elle-même lui apparaisse. L'appétit inférieur ne tend ni vers la bonté, ni vers l'utilité, ni vers la délectation en soi; mais vers *tel* objet utile ou délectable. En cela, l'appétit sensitif est inférieur à l'appétit rationnel; mais parce qu'il ne tend pas seulement vers telle chose ou seulement vers telle autre, mais vers tout ce qui est utile ou délectable, il est au-dessus de l'appétit naturel, et pour cette même raison il a besoin de la connaissance, par quoi il distinguera le délectable du non délectable[1]. »

Ces explications par l'échelle des êtres reviennent souvent dans saint Thomas; elles éclairent parfaitement la question présente. La distinction entre la chose désirée, le désirable à l'état concret et la raison abstraite du désirable est de celles qu'il faut retenir; on ne peut mieux résumer en trois mots une ontologie du désir. De cette distinction, d'ailleurs, l'homme doit réunir en soi les trois termes, puisqu'il est à la fois objet de nature, sujet sentant et créature raisonnable. Les fonctions de végétation, en nous, ainsi que les propriétés élémentaires qui les servent, révèlent les lois de l'*appétit naturel*; les fonctions animales utilisent l'*appétit sensitif;* sur la vie supérieure règne l'*appétit rationnel*[2]. Toujours est-il que saint Thomas n'admet pas le monisme volontariste qui voudrait supprimer toute frontière entre les tendances brutes, l'appétit sensitif et la volonté. Unies dans la notion

1. Q. XXV, *De Verit.*, art. 1.
2. *Quodl.*, IV, art. 21.

de l'être dynamogénique dont elles sont des manifestations diverses, elles n'en sont pas moins, l'une par rapport à l'autre, irréductibles. Ici comme partout, il faut maintenir le caractère purement analogique des premières participations de l'être : *Ens dicitur multipliciter.*

Au sujet de l'appétit sensitif et de l'appétit rationnel, sur lesquels seuls saint Thomas insiste, la question se pose de savoir s'ils doivent se diviser, ou s'ils gardent leur unité, soit tous deux, soit au moins l'un d'entre eux. C'est ce que peut éclaircir la considération suivante.

On sait que « l'acte des puissances appétitives présupposant celui des puissances appréhensives, la distinction de celles-ci doit correspondre à la distinction de celles-là. Or, dans les puissances appréhensives, on observe ceci qu'à l'égard des mêmes objets, la puissance supérieure demeure une et indivisible, et que les puissances inférieures se distinguent. C'est le même pouvoir intellectuel qui s'adresse à tous les sensibles, pour autant qu'ils le concernent, c'est-à-dire quant à leur nature, alors qu'à leur égard, la sensibilité se divise... Il en est de même pour les puissances appétitives, et la raison, dans les deux cas, est la même : c'est que la puissance supérieure a un objet universel, et que les pouvoirs inférieurs ont des objet particuliers. Or beaucoup de choses sont essentielles à l'égard du particulier qui sont accidentelles à l'universel, et comme une différence accidentelle ne change pas l'espèce, mais qu'une différence essentielle la change, il se trouve qu'à l'égard des mêmes réalités matérielles, les puissances d'un ordre inférieur sont multiples, et la puissance d'ordre supérieur est une [1]. » C'est ainsi qu'il n'y a qu'une volonté, parce que la volonté a pour objet le bien considéré à l'état universel, alors qu'il y a, dans la brute ou dans l'homme considéré comme animal, des puissances appétitives de diverses espèces.

Expédions tout d'abord ces dernières.

1. Q. XXV, *De Verit.*, art. 3.

B. — L'APPÉTIT SENSITIF. LES PASSIONS.

L'appétit sensitif doit se juger, toute proportion gardée, comme les tendances innées des choses naturelles ; car les dispositions que crée en nous la connaissance sensible y jouent le rôle de ce qu'on appelle, au dehors, qualités corporelles[1]. Or celles-ci ont un double objet : acquérir le convenable, repousser le nuisible. De même, l'appétit tend à deux choses : obtenir ce qui est ami, vaincre ce qui est adversaire.

Ce sont là deux tendances différentes, qui ne peuvent s'expliquer par un même principe immédiat, attendu que la première est plutôt passive (*quasi per modum receptionis*), la seconde plutôt active. De plus, l'effort est souvent contraire à la jouissance, et en éloigne. Tel animal qui jouissait quitte le plaisir pour la lutte, et ne s'en laisse point détourner par la souffrance. C'est donc qu'il y a, dans sa sensibilité, une tendance que l'appétit de jouir n'explique pas à lui seul, bien qu'il en soit le départ et l'aboutissant. C'est en effet sous le coup d'une impression de bête jouisseuse que l'animal se décide à combattre, et la victoire ou la défaite se résolvent en impressions semblables. Mais on dit qu'il y a là deux pouvoirs, dont l'un utilise l'autre et l'achève. On appelle le premier *concupiscible*, le second, son héraut d'armes, est l'*irascible*. Et l'on remarque que si celui-là est plus fondamental, celui-ci est plus noble ; il correspond à ce que, dans les facultés connaissantes, on a appelé *estimative ;* il est plus proche de la raison, dont il est une sorte de participation ou de reflet. Que l'animal, en effet, désire ce qui lui est délectable, cela tient directement à sa nature sensible ; mais qu'il abandonne le délectable pour le pénible, bien que ce soit en vue de le retrouver mieux, cela même est une sorte de raison. Aussi trouvons-nous moins honteuse, quand il s'agit de l'homme, l'incontinence par

1. *De Fato*, art. 2.

colère que l'incontinence jouisseuse. La première utilise une règle dépravée, mais l'autre agit sans règle[1].

Les divers mouvements de l'appétit sensitif ont reçu le nom de passions. Celles qui se rapportent au *concupiscible* sont : l'*amour,* ou inclination au bien appréhendé pris comme bien, sans autre caractéristique; la *haine,* qui est son contraire; le *désir*, inclination au bien absent, mais attendu; la *fuite*, son contraire; la *joie*, repos dans le bien possédé ou regardé comme possédé; la *tristesse*, dépression de l'âme sous l'action du mal contraire. A l'égard de l'*irascible*, cinq passions marquent les divers mouvements de l'âme : L'*espérance*, tendance au bien absent, difficile à acquérir, mais possible; le *désespoir*, relatif à l'impossible; l'*audace*, suggérée par un mal redoutable et imminent, mais non invincible; la *colère*, inclination véhémente à venger un mal subi en nuisant à qui le cause.

Ces affections de l'âme sont étudiées par saint Thomas avec une puissance d'attention et une richesse de pensée surprenantes. Le traité des passions, dans la *Somme théologique*[2], est, pour ceux qui le peuvent aborder, une mine inépuisable ; le traité des vertus[3] en reprend les notions et les applique avec un sens psychologique et moral trop peu remarqué. Tous nos mouvements intérieurs, avec leurs sources et leurs effets, leurs contre-coups, leurs retours, sont notés là et mis en rapport. La sagacité d'Aristote et les puissantes réflexions des Pères de l'Église ont été mises à contribution; mais le premier est largement dépassé; les autres sont dominés par une force de coordination qu'aucun d'eux n'eut au même degré. Je ne puis que renvoyer à ces longs détails. Les fréquenter, ce serait apprendre beaucoup, et, peut-être, se familiariser plus facilement — les voyant appliquées à une matière concrète —

1. Q. XXV, *De Verit*, art. 2; *De Malo*, q. VIII, art. 3; Iª pars, q. LXXXI, art. 2; III, dist., q. I, art. 2.
2. Iª IIªᵉ, q. XXII-XLVIII.
3. IIª IIªᵉ, q. XLVII-CLXXI.

avec les hautes abstractions de la phisosophie thomiste. Il va de soi, d'ailleurs, que l'*irascible* et le *concupiscible*, cadres généraux de ces notions, ne représentent plus pour nous rien d'utile. C'est là un de ces classements provisoires, non arbitraires d'ailleurs, qui laissent le champ libre à toutes les précisions de la science.

CHAPITRE II

LA VOLONTÉ

LE VOULOIR NÉCESSAIRE.

La volonté au sens propre est étudiée par saint Thomas avec un soin qu'expliquent suffisamment ses préoccupations morales. Aristote avait dit l'essentiel; mais avec une brièveté un peu courte. Le disciple surpasse ici de beaucoup le maître. La première théorie qu'il propose est relative à ce qu'on pourrait appeler le pivot de la volonté : l'immobile, qui sera à la base du mobile.

En effet, si la volonté est volonté, c'est-à-dire *telle* nature, elle est d'abord *nature*, comme l'œil, avant d'être œil, est une partie du corps. En tant que nature, la volonté doit avoir sa détermination : toute nature a la sienne. Or, que peut être une détermination, dans une nature tendantielle par essence? Ce ne peut être qu'une détermination de tendance. La volonté est un appétit : elle aura donc une appétition fondamentale, naturelle, nécessaire; le libre, s'il existe, viendra s'y insérer, sans l'abolir.

Par ce côté, la créature intellectuelle rentre dans le rang des autres êtres. Tout ce qui est, est déterminé en son fond; toute variation repose sur une essence[1]. Par ailleurs, la volonté étant proprement un appétit intellectuel, en ce qu'elle suit à la forme conçue par l'intelligence, de la même manière que les propriétés du corps suivent à leur forme naturelle, nous devons conclure que la tendance

1. Q. XXII, *De Verit.*, art. 5 à 6

fondamentale attribuée à la volonté sera de même ordre et de même ampleur que l'objet général de l'intelligence. Celui-ci est le *vrai*, c'est-à-dire l'être quant à son intelligibilité : celui-là sera le *bien*, c'est-à-dire l'être quant à son appétibilité[1]. Le bien en général (*bonum in universali*) : tel est donc l'objet propre de la volonté en tant que nature. A cela, elle ne peut échapper, et comme toute action n'est au fond qu'une manifestation de nature, dans toute action fruit de la volonté, on pourra voir la marque du bien et son influence. *Nullus intendens ad malum operatur*, dira toujours saint Thomas avec le Pseudo-Denys. Vouloir le mal, ce serait, au vrai, ne pas vouloir, puisque le vouloir est par définition la recherche d'un bien, étant la manifestation d'un appétit du bien réalisé en nature. On pourrait dire : La volonté ne veut pas le bien parce qu'elle veut; elle veut le bien parce qu'elle est : Vouloir le bien, pour elle, c'est être[2].

D'autre part, le bien en général, s'il peut servir, tel quel, de caractéristique à la volonté, a besoin de se concréter pour lui servir d'objet proprement moteur. En lui-même, le bien n'est pas objet appétible, mais raison de l'appétit (*ratio appetendi*). Reste donc à savoir si, parmi les objets où la raison de bien prendra corps, il y en aura à l'égard desquels la volonté se comportera exclusivement comme nature, n'ayant point à vouloir dans le sens de choisir, mais simplement à être elle-même.

Or, à l'égard d'un objet tout au moins, la volonté a cette attitude, et la démonstration en est facile. En effet, les objets que nous désirons, ou, ce qui revient au même, les fins que nous poursuivons s'échelonnent et s'enchaînent comme les propositions d'un sorite. Nous voulons une chose à cause d'une autre, que nous voulons à cause d'une troisième... La raison de cet enchaînement est simple ; il suit à la nature du vouloir. Celui-ci n'étant que le poids

1. Cf *supra*, t. I, l. I, ch. II.
2. Iª IIªᵉ, q. X, art. 1, *cum comment. Cajet.*, nº II ; q. XXII, *De Verit.*, *loc. cit.*

de la forme intelligible, il en suit naturellement les évolutions et les métamorphoses. Nous croyons à une conclusion à cause de notre adhésion au principe; ainsi nous poursuivons une fin à cause de notre attachement à une fin plus haute, qui joue à l'égard de la première le rôle de principe. Je veux sortir pour prendre l'air; prendre l'air pour me bien porter; me bien porter pour travailler; travailler pour m'instruire; m'instruire pour me faire un avenir, ou par amour de la science, ou pour autre chose. Nos motifs forment un arbre touffu; mais où il n'est pas de branche qui ne porte sur une autre, à moins qu'elle ne soit le tronc même. L'expression *pour,* ou *à cause de*, que nous employons, marque un conditionnement causal; la fin est une cause, et la première des causes, puisque c'est elle qui meut l'*agent* et, par son moyen, transmute la *matière* en y introduisant la *forme*.

Il s'ensuit que la thèse capitale de la régression non-infinie doit ici faire retour. Il faut une *fin dernière*, c'est-à-dire une chose que nous voulons d'abord, pour elle-même, et qui nous détermine à vouloir les autres. Sans cela, le premier terme d'un conditionnement étant déterminant à l'égard des autres, supprimer ce premier, c'est rendre tout indéterminé, c'est-à-dire tout jeter au néant, par défaut de raison suffisante. Aussi Aristote a-t-il dit que ceux qui introduisent l'infini dans cet ordre « ne s'aperçoivent pas qu'ils détruisent la nature du bien[1] ».

D'ailleurs, la tradition philosophique et l'instinct populaire reconnaissent cette vérité en parlant de *souverain bien* ou de *béatitude*[2]. Il faut donc dire que la béatitude est voulue naturellement et nécessairement, puisqu'elle est premier principe, et que le premier principe des attributions et des convenances, par rapport à une chose, se confond avec sa substance même[3]. Que si, par conséquent,

1. *Métaph.* A. ΕΛΑΤΤΟΝ, 2, 12. *S. Th.* II, lect IV.
2. Ia IIae, q. I, art. 4; In I *Ethic.*, lect. II.
3. Ia IIae, q. X, art. 1.

quelque être incarnait à nos yeux tous les attributs de la béatitude, la volonté s'y porterait naturellement, comme la pierre au centre du globe. Tel serait le cas de Dieu intuitivement vu. A son égard, la volonté ne serait plus volonté, c'est-à-dire principe de choix, elle serait nature, et elle se porterait vers cet objet par un acte antérieur et supérieur à tout choix[1].

Enfin, quand nous parlons de volonté, il faut bien se souvenir que nous ne parlons pas d'un être, mais d'un pouvoir, et que ce pouvoir n'est pas fait pour soi, mais pour l'homme. L'homme intégral; l'homme quant à chacune des fonctions dont la fonction appelée volonté est comme le ressort principal : tel est l'objet qu'a en vue la nature. Il s'ensuit que l'homme veut naturellement non seulement l'objet de la volonté considérée comme puissance particulière, mais les objets des autres facultés : telles la connaissance de la vérité, la vie, la santé, etc., toutes choses qui confèrent à notre intégrité naturelle. Il faut seulement remarquer que ce dernier genre d'objets, bien que nécessairement suggérés à la volonté, ne sont pas nécessairement embrassés par elle ; car leurs contraires peuvent entrer accidentellement sous la raison de béatitude, soit réellement, soit par le fait d'une erreur.

A la première catégorie appartient le cas de « ceux qui vont se pendre » ; à la seconde, le cas du conscrit qui se mutile ou de l'enfant qui, pour éviter la peine, choisirait volontiers de ne rien savoir. Il en est alors comme des agents de la nature, qui, d'une certaine manière, réussissent toujours leur travail, puisqu'ils agissent et réagissent infailliblement selon les lois de leur substance ; mais qui ne réalisent pourtant pas toujours leur finalité immédiate, à cause de l'accident, qui les guette[2].

Dans l'article de la *Somme* auquel est empruntée cette doctrine, saint Thomas introduit une notion qui jette le

1. Q. III, *De Malo*, art. 3.
2. I II^{ae}, q. X, art. 1, *cum comment. Cajet.*

pont entre les déterminations relatives au vouloir nécessaire et la question du libre arbitre. Il s'objecte (arg. 3) que si la volonté est nature, elle doit être déterminée *ad unum*, ce qui semble écarter toute idée de volonté libre.

On aime à voir notre auteur proposer lui-même et résoudre à sa manière géniale une objection qui arrêtera Kant, et avec lui les Éclectiques, les Écossais et les Néo-critiques, les écartant de l'idée d'une volonté-appétit, sous prétexte que tout appétit est nécessaire.

Or voici la réponse : La volonté est, en effet, déterminée *ad unum*, mais selon son ordre ; car la propriété de nature dont on parle doit se diversifier selon les natures. Or, il y a des natures individuelles, des natures spécifiques, des natures génériques. La nature animale n'est pas déterminée aussi strictement que la nature canine, ni celle-ci que la nature individuelle de tel chien. Or, la volonté, en tant que puissance immatérielle, est transcendante aux individus, aux espèces et aux genres, parmi ceux qui encadrent les objets de notre expérience. Elle se trouve à niveau du genre suprême, l'être, de sorte que l'*unum* qui lui correspond, à titre d'objet déterminateur, est l'être sous le rapport de l'appétibilité, c'est-à-dire le *bien*, comme à l'intelligence, pour la même raison, correspond l'être sous le rapport de l'intelligibilité, c'est-à-dire le *vrai*. Cette dernière considération a fait dire : L'Intelligence est d'une certaine manière toutes choses. Proportionnellement, on devra dire : La volonté enveloppe dans sa tendance de fond toutes choses. De là vient l'insatiabilité du désir humain; là se fondent nos destinées, et là aussi l'indétermination du vouloir à l'égard de tout objet qui n'est pas égal à l'être, autrement dit la liberté.

Partant de là, on peut espérer éclaircir le difficile problème du libre arbitre.

CHAPITRE III

LE LIBRE ARBITRE

Que l'homme soit libre en fait, saint Thomas philosophe en doute si peu qu'il veut mettre hors la science (*inter extraneas philosophiae opiniones*) les solutions déterministes. Elles détruisent, en effet, dit-il, les principes de la philosophie morale, comme ceux qui disent : Il n'y a pas de mouvement, détruisent les principes de la philosophie naturelle. Ce sont là positions étrangères à toute philosophie (*positiones extraneae*), et l'on ne peut leur attribuer que deux sources : soit une certaine audace de mauvais aloi (*protervia*), soit l'impression de sophismes qu'on n'a pas su résoudre[1].

L'introspection directe suffit-elle à prouver le libre arbitre, saint Thomas semble parfois le prétendre ; mais ses rares paroles en ce sens sont abréviatives ; elles signifient non pas : le libre arbitre est évident ; mais : le libre arbitre est inclus dans des évidences. Aristote, lui non plus, n'avait pas recouru, pour établir le libre arbitre, à une prétendue évidence du moi ; il invoquait en sa faveur le sentiment individuel et social de la responsabilité, le fait universel de la louange et du blâme. Saint Thomas y ajoute la foi. Quant à ce qu'il appelle *evidens ratio*, c'est une systématisation, en fonction de sa doctrine générale. Celle-ci admise, on ne manque plus de raisons en faveur du libre arbitre ; mais on voit du reste qu'il ne

1. Q. VI, *De Malo*, art. 1.

s'agit plus là d'*évidence*. Ce qui est sûr, c'est que le libre arbitre est le fondement de toute vie morale, le postulat de toute démarche qui se dit humaine et qui entend se voir traiter comme humaine, tellement que l'effort logique contre les négateurs consiste, ici, à les rappeler à soi, et à leur faire observer le contenu affirmatif de leurs actes. L'adhésion implicite du vivant a plus de poids que les subtilités du sophiste [1].

Pour expliquer, défendre et faire entrer dans la trame des idées ce mystérieux pouvoir de notre âme, voici ce que saint Thomas propose [2].

A. — LES SOURCES DU LIBRE ARBITRE.

On appelle *libre* ce qui est cause de soi. Or, être cause de soi en tant qu'être opérant, cela suppose d'abord qu'on a en soi le principe de son mouvement ou de son opération, et par là se trouvent de suite écartés les êtres qui subissent une violence, puisque le violent est ce qui a son principe au dehors, le mobile n'y apportant rien de lui-même.

Mais parmi les mobiles qui ont en soi le principe de leur mouvement, il y a des différences profondes. Le principe interne du mouvement ou de l'opération est la forme, par laquelle chaque chose est en acte. On agit en tant qu'on est en acte. Si donc la forme principe d'action n'est pas constituée par l'agent, l'action exercée par l'agent ne sera pas en sa puissance. Si elle vient de lui, il sera le maître de l'action.

Or, les formes naturelles, principes des opérations de la nature, sont entièrement reçues, et n'appartiennent au sujet en aucune manière. L'action n'appartient donc pas,

1. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1.
2. Nous suivrons ici principalement q. XXIV, *De Verit.*, art. 1 et 2, en complétant par Iª pars, q. LXXXII, art 1 et 2; q. LXXXIII, art. 1; q. XXII, *De Verit.*, art. 5 et 6; II *Gentes*, c. XLVIII.

ici, à qui l'exécute. Les agents naturels se meuvent *eux-mêmes*, mais non point *par eux-mêmes* (*moventur seipsis, non a seipsis*). La spontanéité de l'action ne prouve donc pas l'existence d'un pouvoir automoteur. Un tel pouvoir, on le sait, implique l'organisation[1], et l'être brut, qui en est privé, n'offre pas prise à la dualité que supposent l'action et la passion jointes ensemble. De tels êtres ne sont pas cause de ce qu'ils font; ils sont astreints à agir ou à se mouvoir par la forme d'être qu'ils ont reçue. Donc, pas de trace, chez eux, de libre arbitre.

Suffirait-il, d'ailleurs, pour en être doué, de se mouvoir soi-même dans le sens qu'on vient de dire? Non certes. Il ne s'agit jusqu'ici que de libre mouvement, ou mouvement autonome, non de libre *arbitre*. L'animal a, d'une certaine manière, la liberté de son acte; il n'a pas celle de son arbitre, c'est-à-dire de son jugement[2]. Arbitrer, en effet, c'est juger. Pour que l'action qui procède de nous soit pleinement à nous, il faut qu'elle en procède en vertu d'un choix qui suppose un jugement de valeur. Or, quels êtres peuvent juger ainsi? Ceux qui ont en eux la représentation du bien. Et quels êtres peuvent juger ou arbitrer librement? Ceux qui ont, à l'égard de cette représentation du bien, une attitude dont ils sont maîtres. Toute la question du libre arbitre revient aussi à une question de jugement imposé ou non, autonome ou non, et nous touchons au nœud du problème.

On a vu que l'animal porte en soi une certaine représentation du bien, à savoir la forme sensible, qui lui manifeste la convenance ou la non convenance de l'objet, et par là provoque l'attrait ou la fuite. A ce premier stade, on ne saurait trouver de liberté. On sait que la forme sensible est, de soi, un principe d'action aussi fatal qu'une forme naturelle quelconque; car « les appréhensions de l'âme sensible jouent en elle le même rôle que les qualités

1. Cf. *supra*, livre V, ch. I.
2. II *C. Gentes*, c. XVIII, 2.

actives dans le corps[1]. » Mais il y a aussi, chez l'animal, grâce à l'*estimative*, des éléments psychologiques supérieurs, qui pourraient faire croire à un pouvoir libre. On y observe, en effet, des jugements de valeur, des déterminations relatives à l'*utile* — utile à soi ou à l'espèce — qui aident l'animal à faire sa vie d'une façon plus heureuse — on pourrait dire plus raisonnable — qu'en suivant simplement l'attrait sensible. De fait, on a dit que l'*estimative* est une certaine raison. Mais on a dit aussi que l'animal en bénéficie sans qu'elle lui appartienne[2]. La preuve qu'elle ne lui appartient pas, c'est que tous les animaux de même espèce en usent de même, et que d'ailleurs ils l'appliquent à des œuvres déterminées, non à d'autres : ainsi les abeilles n'ont d'industrie que pour faire des rayons de miel. Il suit de là qu'à y bien regarder, le jugement animal est à l'animal ce que le mouvement du corps brut est au corps brut; il n'y a pas plus autonomie de jugement chez l'un qu'il n'y a autonomie de mouvement chez l'autre, bien qu'en toute vérité, le premier juge et le second se meuve. « Car de même que le corps lourd ne se meut pas de telle façon qu'il soit cause de son mouvement, ainsi l'animal ne juge pas de telle façon qu'il soit cause de son jugement »; la cause en est sa nature même, et à travers sa nature, Dieu. Il n'est donc pas maître de son arbitre; il n'est donc pas doué de libre arbitre[3].

Qui en sera doué? — Celui qui est maître du jugement qui le mène. Et qui est maître du jugement qui le mène? Celui qui en peut juger, « car c'est seulement de ce que nous pouvons juger que nous sommes maîtres. Or, juger de son jugement, cela appartient à la seule raison, qui réfléchit sur son acte ; qui connaît les relations de ce qu'elle juge et de ce par quoi elle juge. D'où il suit que toute la racine de la

1. *De Fato*, art. 2.
2. Cf. *supra*, l. V, ch. III, B. b.
3. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1, *med.*

liberté est posée dans la raison, et que, comme on est à la raison, ainsi l'on est au libre arbitre[1]. »

On voit nettement, dans ces passages, où gît, pour saint Thomas, et où ne gît point le libre arbitre. L'homme n'est pas libre en ce sens qu'il pourrait décider le contraire de ce qu'il juge finalement lui être bon : un tel pouvoir n'aurait plus de sens; car pour décider et vouloir, l'homme ne dispose que de sa volonté, et la volonté étant essentiellement un appétit du bien, ne fonctionne jamais que grâce à un jugement de convenance. « L'appétit suit la connaissance, » dit sans cesse notre auteur, et il en donne cette raison générale que l'appétit, effort de réalisation de la forme, tendance au bien extérieur sous la pression du bien immanent qui le représente, dépend, par nature même, de la connaissance, qui introduit en nous la forme[2].

Parlant en psychologue, il dira : « L'appétit suit la connaissance, attendu qu'il n'y a d'appétit que du bien, et que le bien est proposé par la puissance cognitive. Que si parfois l'appétit semble ne pas suivre la connaissance, c'est que l'appétit en question et le jugement de connaissance qu'on lui compare ne sont pas relatifs au même objet. L'appétit s'adresse au particulier opérable; le jugement de la raison est quelquefois relatif à une vérité universelle, qui peut être contraire à l'appétit. Mais le jugement relatif à tel acte particulier *hic et nunc* opérable ne peut jamais être contraire à l'appétit. Ainsi, celui qui veut forniquer, bien qu'il sache en général que la fornication est un mal, juge cependant que, pour lui et actuellement, il est bon de forniquer, et c'est sous cette couleur de bien qu'il y adhère. Nul, en effet, n'agit comme tendant au mal, ainsi que le dit Denys[3]. »

1. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.
2. In III *Ethic.*, lect. xiii, *init.* Cf. *supra*, ch. vi, *init.*
3. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2. C'est à cette doctrine que se rattache la théorie fameuse empruntée par S. Thomas à Aristote et connue sous le nom de *syllogisme de l'incontinent.* Le syllogisme de l'homme affecté de passion a quatre termes, précisément parce que son jugement universel et son jugement relatif se combattent et se disputent l'acte. La raison dit : Il ne faut

Ainsi donc, le jugement qui a reçu sa détermination ultime, à l'égard d'un acte particulier *hic et nunc* opérable, entraîne aussi fatalement l'appétit que la forme sensible chez l'animal, ou que la forme naturelle chez tout être. Comme l'être brut tend selon ce qu'il est; comme l'animal appète selon ce qu'il sent, ainsi l'homme veut selon ce qu'il juge au total lui être bon. Il n'y a pas plus de liberté dans ce dernier cas que dans les autres.

Par ailleurs — et cela aussi va de soi en philosophie thomiste — « de même que l'appétit suit la connaissance, s'il n'y a pas empêchement, l'acte suit l'appétit[1] ».

Hors le cas de violence extérieure, il y a un lien rigide entre le vouloir et le faire. Non pas que la volonté rationnelle puisse, à elle seule, mouvoir le corps[2]; mais nous savons que les pouvoirs spirituels sont en nous en continuité avec les pouvoirs physiques. L'intelligence se prolonge dans le sens, par le moyen des *phantasmata*[3]; par ceux-ci, les notions universelles de l'esprit peuvent rejoindre le particulier opérable[4]. De la même manière, les déterminations de l'appétit rationnel ont leur succédané sensible, et, par je ne sais quel empire ou je ne sais quel concours tenant à l'unité du moi (*per quamdam redundantiam vel imperium*), l'appétit inférieur s'émeut synchroniquement avec l'autre[5]. Or l'appétit inférieur est le moteur immédiat du corps (*immediatum movens*), d'où il suit que « selon la détermination de l'appétit, aussitôt les organes corporels se disposent de la disposition qui convient pour exécuter ce à quoi est incliné l'appétit[6]. »

pas mal faire; or la fornication est un mal, donc il ne faut pas la faire. La passion suggère : Il faut aller au délectable; or la fornication est délectable, donc il faut l'accomplir. Suivant que la passion ou la raison triomphe, on conclut dans un sens ou dans l'autre, en écartant l'influence des propositions hostiles (Cf. q. III, *De Malo*, art. 9, ad 7m).

1. *Ibid.*
2. Cf. *supra*, l. V, ch. I, B.
3. Cf. *supra*, l. V, ch. IV, D.
4. Q. II, *De Verit.*, art. 6, ad 1m.
5. Q. XXVI, *De Verit.*, art. 3, ad 13m.
6. *Ibid.*, *corp.* artic. La conception thomiste du composé humain se fait

Nous voici donc rejetés au déterminisme. Il n'y a pas plus de liberté d'exécution, après l'ultime détermination de l'appétit, qu'il n'y a de liberté de l'appétit, après l'ultime détermination du jugement; il y en a encore moins. De sorte que pour trouver le libre arbitre, il faut rétrograder. Jusqu'où? — Il en est qui diraient : Jusqu'au simple vouloir, de telle sorte que tout ce qui serait volontaire, parce qu'il serait volontaire, serait libre. D'autres iraient plus loin encore, jusqu'à la spontanéité naturelle, et ils appelleraient libre ce qui sort spontanément de nous, parce que précisément il en sort. Pour saint Thomas, on vient de voir combien ces thèses sont inacceptables. A ses yeux, les corps bruts agissent spontanément, les animaux volontairement en un sens, et ils ne sont pas libres. Ce n'est pas que l'animal ait proprement une volonté (appétit rationnel) : il n'a qu'un appétit sensitif; mais si cela fait une différence quant au sujet de l'action, cela n'en fait pas nécessairement quant au mode. L'homme peut vouloir, avec son appétit rationnel, comme l'animal veut avec son appétit sensitif, et d'une façon aussi fatale. C'est ce qui a lieu à l'égard de la fin dernière.

Nous sommes donc ici entre deux extrêmes, et la ques-

voir ici une fois de plus d'une façon très frappante. Si l'âme et le corps sont une unité substantielle, et si les éléments assimilés pour sa formation et sa nutrition ont perdu leur autonomie pour être englobés dans une existence une, il est naturel que toute action transformant la substance humaine sur un point ait son contre-coup sur les autres selon la loi intime qui régit cette substance. Si la connaissance est en éveil et l'appétit en fonction, il est simple que, de soi, et sans nulle intervention du dehors, les puissances exécutives déclenchent. Il y a là une modification intrasubstantielle, résultant d'une sorte d'harmonie préétablie. Et c'est une motion si l'on veut, mais immanente; on dirait mieux : la manifestation d'une loi de solidarité fonctionnelle. Par la connaissance, l'âme devient autre; par le jugement autonome et la volonté, elle-même se fait autre : il va de soi que de cet autre elle acquière les propriétés, elle exerce les finalités. D'où : orientation nouvelle des éléments intérieurs ; d'où : mouvement, sans que le principe de la conservation de l'énergie soit en cause, et sans que le dehors intervienne, si ce n'est en tant qu'assimilé et enveloppé par la loi interne. On voit qu'il y a loin de cette théorie à celle de la conscience épiphénomène!

Toutefois, il faut maintenir que si la direction vitale est ainsi influencée par le vouloir spirituel, extra temporel, l'exécution demeure confiée aux forces élémentaires. Cf. II *Sent.*, dist., XV, q. I, art. 3, ad 3m.

tion de la liberté se pose, pour saint Thomas, au moment précis où notre jugement de choix se détermine. Cette détermination est-elle fatale, c'est-à-dire déterminée elle-même dans des causes étrangères à notre vouloir, ou bien est-elle en notre puissance, et, pour qu'elle soit en notre puissance, tombe-t-elle sous notre jugement : c'est pour notre auteur tout le problème. « Si le jugement de la puissance cognitive n'est pas en la puissance du sujet, mais s'il est déterminé d'autre part, l'appétit non plus ne sera pas en sa puissance, et, par suite, ni le mouvement ni l'opération elle-même[1]. » Dans le cas contraire, ce sera le contraire. Et nous voici amenés à nous demander : L'homme est-il ou n'est-il pas maître de son jugement pratique?

Saint Thomas répond : Il l'est. La raison qu'il en donne varie parfois quant à sa forme ; elle est, au fond, toujours la même. Nous l'avons rencontrée déjà. C'est que la raison « réfléchit sur son acte ; connaît les relations de ce qu'elle juge et de ce par quoi elle juge ». — « L'homme jugeant selon la raison de ce qu'il doit faire, peut juger de son arbitre même (de son jugement même) en ce qu'il connaît la raison de fin et de moyen, et la relation de l'un à l'autre. C'est pour cela qu'il est cause de soi non seulement quant au mouvoir, mais aussi quant au juger ; c'est pour cela qu'il est de libre arbitre, comme si l'on disait de libre jugement, pour agir ou pour s'abstenir[2]. »

La réflexion est ici la condition première, parce que, pour se mouvoir au jugement, il faut le juger, et que, pour juger le jugement, il faut le connaître. Or cela est proprement réflexion, c'est-à-dire retour de la raison sur elle-même, en vue de juger son acte. La seconde condition, c'est d'avoir une norme, avec la faculté de lui comparer ce qu'on juge. « La forme de connaissance est principe moteur en tant qu'elle représente l'objet sous la raison de bien ou de convenable. L'action extérieure, en effet, chez

1. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.
2. *Ibid.*, art. 1, fin.

les êtres qui se meuvent eux-mêmes, procède du jugement par lequel une chose est jugée bonne ou convenable par la forme susdite. Si donc l'être qui juge doit se mouvoir à son jugement même, il faut que ce soit par le moyen de quelque forme plus élevée (*per aliquam altiorem formam apprehensam*) et cette forme ne peut être que la notion même du bien ou du convenable, par laquelle il jugera de tel bien ou de tel convenable en particulier. Ceux-là donc seulement se meuvent au juger, qui atteignent à la notion commune du bien et du convenable, à savoir les êtres intellectuels[1]. »

Nous savions déjà que ce qui distingue l'homme doué de volonté rationnelle de l'animal doué seulement d'appétit sensitif, c'est que le premier porte en soi la notion de bien, ou d'appétible, en son absolu, au lieu de l'atteindre seulement comme incarnée dans des objets bons ou délectables. Le moment est venu d'utiliser cette doctrine.

Le jugement d'où procède le choix est précédé d'une délibération (*consilium*). Celle-ci consiste en un raisonnement plus ou moins explicite chez le sujet, mais qui, analysé, donne lieu à ce que saint Thomas appelle, après Aristote, le syllogisme pratique. Ce syllogisme a comme majeure cette volonté naturelle du bien qu'on a appelée le pivot de l'âme; comme mineure, l'attribution à tel ou tel objet, ou acte, de la notion de bien qui seule, en nous, est maîtresse; comme conclusion, le jugement de convenance actuelle qui va déterminer le vouloir. Exemple :

Ce qui est à vouloir, c'est le bien.

Or tel acte, tel objet, actuellement et toutes choses considérées, c'est le bien.

Donc tel acte, tel objet, actuellement et toutes choses considérées, est à vouloir.

D'après les précédentes déterminations, la majeure ni la conclusion de ce syllogisme ne comportent, prises à

1. II *C. Gentes*, c. XLVIII, 3.

part, aucune liberté. Ni le jugement relatif au bien en général n'est en notre pouvoir, puisqu'il nous est donné avec la volonté même, dont l'amour du bien est la définition; ni il n'est possible que ce qui est jugé finalement bon à vouloir, ne soit pas voulu. C'est dans la mineure seule, que peut se situer l'indétermination libre.

Or, si l'on examine cette proposition : Tel acte particulier, actuellement et toutes choses considérées, c'est le bien, on y aperçoit une complexité étrange. Tout d'abord, *le bien,* qui est le moyen terme du raisonnement, et *tel acte*, ou *tel objet*, qui en est le petit terme, sont mis en égalité comme équivalant l'un à l'autre. Or, à quelle condition un être raisonnable, un être qui s'élève à la raison de bien en son absolu peut-il se voir imposer un jugement de ce genre? A cette condition seulement que l'acte ou l'objet envisagés soient d'une bonté absolue ; qu'ils ne puissent, sous aucun rapport, présenter à l'esprit qui juge l'action une lacune ou une tare. Tout ce qui est bien relatif est inégal au bien absolu, et, comme tel, il pourra bien encore être *accepté* comme égal; bénéficier, pour devenir moteur, d'une substitution de valeurs plus ou moins plausible; mais il pourra aussi être trouvé trop léger, et, en tant que limité, se voyant regardé par le côté de sa limite, être jugé un mal. Il y aura donc, en ce cas, indétermination du jugement. La norme *bien* pourra être appliquée de façons diverses. Sagement ou non, sous telle influence ou sous telle autre, ce n'est pas encore le moment de le rechercher. Mais il reste que le jugement est de soi variable, et que ce qui peut le faire varier est en nous, à savoir la notion de *bien* ou de *fin;* l'aptitude à lui comparer ce qu'il s'agit de juger bon à choisir ou à ne pas choisir. « La forme conçue par l'intelligence est universelle, et enveloppe une pluralité de choses singulières. Comme donc nos actes sont relatifs au singulier, dont aucun n'égale la puissance de l'universel, l'inclination de la volonté reste indéterminée (*indeterminate se habens ad multa*), comme si un

architecte conçoit en général l'idée de maison, sa volonté pourra être inclinée à en faire une circulaire, ou carrée, ou de toute autre figure, parce que toutes sont contenues sous l'idée de maison[1] .»

Que telle soit bien la racine du libre jugement ou libre arbitre, c'est ce qui ressort, pour saint Thomas, de la comparaison toujours éclairante de l'homme avec l'animal[2]. Quand un bien particulier se présente à celui-ci, de quoi dispose-t-il en face de lui? D'un appétit qui, précisément, ne dépasse point le particulier, et de jugements innés, particuliers aussi, de telle sorte que le syllogisme au moyen duquel nous formons notre jugement ne peut pas se construire. Pas de moyen terme à lui donner : la notion de *bien*, qui jouerait ce rôle, est absente. Aucune possibilité d'établir un lien entre cette notion et celles qu'il s'agirait de lui comparer pour former des propositions prudentielles : l'animal ne connaît pas la proportion d'un moyen à une fin, d'une conséquence à un principe, « de ce qu'on juge à ce par quoi l'on juge ». S'il avait ces deux choses : une norme et une faculté des relations d'objet à norme, il aurait de quoi juger son mouvement d'appétit, de quoi juger ses jugements instinctifs, et, les jugeant, il en serait maître, en ce qu'il pourrait conclure contre eux, et fixer autrement son vouloir. Au lieu de cela, n'ayant qu'une ombre de raison (par le fait des jugements instinctifs), les animaux n'ont aussi qu'une ombre de liberté, une sorte de liberté conditionnée (*quasi quaedam conditionnata libertas*) : ils peuvent, en effet, agir, s'ils jugent qu'il faut agir, et ne pas agir, s'ils jugent qu'il ne faut pas agir; mais ce jugement même est déterminé, parce que rien, en eux, ne domine l'impression actuelle, et par conséquent

1. Q. VI, *De Malo*, art. un.

2. On pourrait comparer aussi bien l'homme en tant qu'animal avec l'homme en tant que doué de raison. L'introspection apporterait alors ses lumières. Nous savons bien que parfois nous jugeons de nos actions, et que parfois nous agissons sous la pure pression du sensible.

leur appétit aussi est déterminé, et leur action est fatale[1].

L'homme, au contraire, peut échapper au déterminisme de l'appétit en recourant à sa norme. Comparant ce qu'il allait vouloir à ce qu'il veut tout au fond, le bien; distinguant, dans l'objet proposé, le désirable (*appetibile*) et la raison de le désirer (*ratio appetendi*) qui est le bien en son absolu, il pourra être amené à juger que tel désirable incarne moins qu'un autre la raison commune qui donne valeur à l'un et à l'autre, et à le lui préférer dans le jugement pratique, donc aussi pour le vouloir et pour l'action.

Telle est, pour saint Thomas, la source du libre arbitre. Il le répète sans cesse : « *Totius libertatis radix est in ratione constituta* [2] ». — « *Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est* [3]. » De même que nous ne reflétons point passivement le monde, ainsi nous ne répercutons point passivement ses actions. Si nous n'étions, intellectuellement, qu'un miroir, nous ne serions, activement, qu'un pouvoir réflexe. Le jugement jugé et accepté pose en nous de l'être autonome, et, d'après ce principe général qu'on tend et qu'on agit selon ce qu'on est, le libre jugement doit donner lieu à une libre action, par une libre tendance.

Que si d'ailleurs l'homme est libre en ce qu'il participe l'intelligence, ce n'est pas une raison pour dire que ce qui est libre, en lui, c'est l'intelligence. Autre chose est le sujet de la liberté, autre chose est sa source. Ce qui est libre, en nous, c'est nous, d'abord, et l'on verra qu'il ne faut pas insister à distinguer ici les pouvoirs de l'âme; mais si on les distingue, ce qui est libre, en nous, c'est le vouloir, car le choix (*electio*) qui est l'acte propre de la liberté, est essentiellement un vouloir. Seulement, ce vouloir est libre en ce qu'il est afférent à un jugement qui se juge lui-même, c'est-à-dire au jugement d'une intelligence. « La racine de la

1. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.
2. *Ibid.*
3. I^a pars, q. LXXXIII, art. 1.

liberté est la volonté comme sujet; mais, comme cause, la raison. Si, en effet, la volonté peut librement se porter sur divers objets, c'est que la raison peut avoir du bien des conceptions diverses[1]. » On ne saurait mieux insister sur cette affirmation que l'appétit suit invariablement la connaissance, et naviguer plus près de Platon ou de Socrate.

Des différences capitales vont pourtant se faire jour quand on demandera, continuant l'analyse du syllogisme prudentiel : Sous quelle influence l'homme, libre de son jugement, va-t-il l'appliquer en chaque occurrence? Possédant la norme du bien; pouvant juger par elle de la valeur relative des biens participés qui se proposent, l'homme peut, disait-on, accorder librement la prééminence à l'un ou à l'autre des jugements de valeur qui prétendent à régir son acte. Mais bien évidemment, ce n'est pas au hasard, que va se décider cette option. Quelle raison y préside, et sous l'empire qu'elle va exercer sur nos choix, retrouverons-nous le libre arbitre?

Il est clair, en effet, qu'en disant : L'homme est libre parce qu'il peut déterminer lui-même le jugement qui le jette à l'acte, on aurait pu ne faire que reculer la difficulté. Compliquer le déterminisme, ce ne serait pas le faire disparaître. Si l'homme juge de son jugement sous une influence qui échappe à son jugement, saint Thomas devra dire, au nom de ses principes : Il n'est pas libre. Et si cette influence est jugée, on suppose donc un troisième jugement, qui en supposera un quatrième, et ainsi de suite.

C'est sous la pression de cette difficulté que les partisans de la *liberté d'indifférence* s'arrêtent au premier stade, et disent : L'homme est libre, non pas précisément parce qu'il peut juger de son jugement : cet acte réfléchi ou jugement en partie double n'est pas nécessaire; mais parce que, simplement, son dernier jugement pratique étant relatif à

1. Iª IIªᵉ, q. XVII, art. 1, ad 2ᵐ.

un bien partiel, n'a rien qui nécessite la volonté. Celle-ci, sous l'influence de ce jugement, demeure libre d'adhérer ou non, et elle n'a pas besoin pour cela de motif. Il s'ensuit, à leurs yeux, qu'en face de deux biens, dont l'un est représenté dans le dernier jugement pratique comme inférieur à l'autre, la volonté peut choisir le moindre.

Mais saint Thomas s'est nettement interdit ce chemin. Sa théorie générale de la volonté ne permet pas qu'on dise : L'esprit va dans un sens, l'appétit va dans l'autre. La volonté est un « appétit rationnel » : il ne se peut pas que son mouvement soit contraire à ce que dit finalement la raison. La forme selon laquelle la volonté agit, ce qui la détermine comme pouvoir, c'est le bien [1] : il ne se peut pas que ce qui est présenté finalement comme bien ne joue pas son rôle déterminateur et n'entraîne pas à l'acte. Et comme le meilleur, comparé au moins bon, a raison de bien tout court; comme le moins bon, pris comme tel, a raison de mal, et que l'également bon s'annule, aucun de ses termes n'ayant le pouvoir de déterminer la volonté contre l'autre, on voit que saint Thomas ne peut pas se ranger parmi les tenants de la *liberté d'indifférence*.

Ce qui semble tromper ceux-ci, c'est qu'ils se représentent l'intelligence et la volonté comme deux êtres constitués à part, et ils croient pouvoir dire : L'intelligence propose; la volonté dispose. Mais un tel anthropomorphisme ne peut avoir saint Thomas pour dupe [2]. L'intel-

1. Q. II, *De Virtut.*, art. 3

2 Duns Scot semble verser dans ce travers d'une façon bien étrange. Il prétend (II *Sent.*, dist. VI, q. I, ad arg. 2 et 3, et *Quodl.*, q. XVII) que la volonté a de quoi discuter un choix sans faire appel à l'intelligence, et il appuie son dire fort subtilement (*uti solet*) sur une théorie chère à son adversaire. Saint Thomas dit sans cesse que le rationnel a sa source dans l'immatériel; que dans la mesure où l'on est immatériel, dans cette mesure on participe la raison. Or, ajoute Scot, la volonté n'est pas moins immatérielle que l'intelligence; elle peut donc, elle aussi, jouir des attributs de la raison. Étrange façon, en vérité, d'user de sa propre raison! La volonté n'est à vrai dire ni matérielle ni immatérielle, puisqu'elle n'*est* pas, si ce n'est en tant que pouvoir. Ce qui *est*, comme sujet, et ce qui est immatériel, c'est l'âme, qui à cause de cela est douée de raison, et qui, parce quelle tend à son bien ainsi que tout être, y tend selon la raison. Rendre raisonnable la volonté ou volon-

ligence et la volonté ne sont pas deux êtres, ce sont deux pouvoirs, et deux pouvoirs en dépendance l'un de l'autre. La volonté est dans la raison (*voluntas est in ratione*[1]) : quand elle fonctionne, c'est que la raison a dit oui; quand elle choisit, c'est que la raison a guidé le choix. Au moment ultime où il s'agit pour l'homme de se donner à l'acte, sa raison et sa volonté sont toujours d'accord : *Judicium de hoc particulari operabili ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui*[2]. Aristote avait dit déjà en sa manière géniale et ultra abstraite : « Quand de l'universel et du singulier il se fait en nous une unité, il est fatal que, dans l'ordre scientifique, la conclusion suive, et, dans l'ordre pratique, l'action[3]. »

Mais alors, la difficulté demeure. Ce que nous avons dit en contient déjà la solution; mais il faut le faire voir, et pour cela, il devient nécessaire d'étudier de plus près le fonctionnement volontaire, en reprenant avec notre auteur une distinction déjà utilisée à un autre point de vue, et qui n'est pas sans apporter ici une grande lumière.

B. — LA « SPÉCIFICATION » ET « L'EXERCICE[4] ».

« Une puissance est mue de deux façons : soit du côté du sujet, soit de la part de l'objet. Du côté du sujet, comme si la puissance visuelle se meut vers une plus claire ou moins claire vision, par un changement survenu dans l'organe. Du côté de l'objet, comme si la puissance visuelle est affectée maintenant de blanc, et maintenant de noir. Or, le premier genre d'immutation est relatif à l'exercice même de l'acte, c'est-à-dire à la question de savoir si

taire l'intelligence, si ce n'est pas une façon de parler — mais alors que les solutions le révèlent! — c'est un bizarre anthropomorphisme. Il n'y a pas d'êtres raisonnables dans l'être raisonnable; il n'y a pas d'hommes dans l'homme.

1. III^a pars, q. XVIII, art. 1, et *passim*.
2. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 2.
3. *Nic.*, H. 1147^a, 25-28.
4. Nous paraphrasons ici l'article capital déjà cité, q. VI, *De Malo*, art. unic.

la puissance va agir ou ne pas agir, agir avec faiblesse ou avec force. Le second, au contraire, est relatif à la spécification de l'acte; car l'acte est spécifié par son objet. Or, il faut considérer que dans les choses naturelles, la spécification de l'acte vient de la forme d'être (on agit selon ce qu'on est) et que l'exercice de l'acte vient de l'agent, qui est cause de l'agir même [1]. D'autre part, l'agent ne porte à l'agir qu'en vue de réaliser une fin. D'où il suit que le premier principe de l'action, quant à l'exercice, vient de la fin. (Aussi a-t-on dit que toute l'activité de la nature n'est qu'une vaste recherche, et que la fin, où quelques-uns refusent de voir une cause, est au contraire la cause des causes) [2]. »

« Si, d'après cela, nous considérons les objets respectifs de la volonté et de l'intelligence, nous trouverons que l'objet de l'intelligence est le premier principe dans l'ordre de la causalité formelle. L'objet de l'intelligence est, en effet, l'être sous le rapport du vrai, c'est-à-dire sous le rapport de l'idée qu'il incarne et qu'il peut évoquer en notre âme. Mais l'objet de la volonté est, lui, premier principe dans l'ordre de la cause finale; car l'objet de la volonté est le bien, fin générale qui comprend toutes les fins, de même que le vrai est la forme suprême qui comprend toutes les formes appréhendées par l'intelligence. De là vient que le bien lui-même, en tant qu'il est un intelligible, est contenu sous le vrai comme un certain vrai, et que le vrai, à son tour, en tant qu'il est la fin de l'opération intellectuelle, est contenu sous le bien à titre de bien particulier. »

« Jugeant donc le mouvement des puissances de l'âme d'après ces principes, on devra dire que si l'on considère l'objet qui spécifie l'acte, le premier principe de la motion,

1. C'est pour cela qu'en théodicée, on a distingué la preuve de Dieu premier Moteur et celle de Dieu première Forme, ou premier Intelligible. Dieu est nécessaire pour expliquer l'agir, et il est nécessaire pour expliquer *tel* agir dont les résultats constituent le monde organisé ou cosmos.

2. Cf. *supra*, l. IV, ch. I, A. b.

qu'il s'agisse de la volonté ou de l'intelligence, vient toujours de l'intelligence, car c'est elle qui appréhende le vrai, qui la meut elle-même, et c'est elle aussi qui appréhende le bien, qui détermine le mouvement du vouloir[1]. Si, au contraire, nous considérons le mouvement des puissances de l'âme du côté du sujet, et quant à l'exercice de l'acte, alors, le principe de la motion vient de la volonté, parce que c'est l'appétit du bien qui nous porte à tout acte, fût-ce même à l'acte de connaître; de sorte que, sous ce rapport, la pensée elle-même, tout comme nos actes particuliers de vouloir, dépend de notre vouloir[2]. Toujours, en effet, le pouvoir relatif à la fin principale meut à l'acte le pouvoir relatif à ce qui s'y ordonne : ainsi l'art militaire porte à agir l'art qui fabrique les mors. De cette façon donc, à savoir quant à l'exercice, c'est la volonté qui se meut elle-même et qui meut en nous les autres puissances[3] ».

« Il faut remarquer, en effet, qu'aux puissances supérieures de l'âme, en tant qu'elles sont immatérielles, il ap-

1. On vient de voir que le bien même, en tant qu'appréhendé, est un certain vrai. Il a donc raison de *forme*. Il est *ratio agendi in agente*, comme la chaleur dans le feu. Il faut redire sans cesse que, pour saint Thomas, la forme de connaissance introduite en nous y donne lieu à des propriétés nouvelles, qui sont au connaissant ce que sont au corps brut ses propriétés naturelles.

2. On voit ici la contre-partie de ce que nous disions à l'instant. Le bien, *en tant qu'appréhendé*, est un certain vrai, et, à ce titre, il a en nous raison de forme d'agir. Mais en soi, le bien, ou si l'on veut la chose qui est le bien, fût-ce même l'appréhension, est une fin, et non plus une forme d'agir. D'où l'adage fameux issu d'Averroès : « Balneum in anima movet desiderium; extra animam autem est finis. » La fin est motrice ; mais par l'agent, en tant qu'elle meut l'agent, et, pour le mouvoir, il faut qu'elle soit en lui en tant que forme. Comme ce ne peut pas être en tant que forme naturelle, puisque, sous ce rapport, la fin est obtenue par l'action, loin qu'elle en soit le principe, il faut que ce soit comme « intention », c'est-à-dire en cet état second qui fait que la forme d'existence d'un sujet peut devenir forme d'un autre, en actuant sa puissance de connaître. On pourrait tirer de là que tout ce qui agit en vue d'une fin — et c'est le cas de tout agent — est connaissant ou instrument d'un connaissant. Ce serait la preuve même de l'existence de Dieu (5e voie). Quoi qu'il en soit, il ressort de ces explications que l'agent connaissant agit *par* le vrai ou *par* le bien en tant qu'il est un vrai, *en vue* du bien ou en vue du vrai en tant qu'il est un bien.

Pour cette métaphysique profonde et subtile. Cf. q. XXII, *De Verit.*, art 12.

3. *Loc. cit.*, *init.*

partient de faire retour sur elles-mêmes : d'où tant la volonté que l'intelligence se réfléchissent sur soi, et l'une sur l'autre, et sur l'essence de l'âme, et sur tous ses pouvoirs. L'intellect ne conçoit pas seulement les objets du dehors; il se conçoit lui-même, et la volonté, et l'essence de l'âme et toutes ses puissances. De même, la volonté ne veut pas seulement les objets du dehors; elle veut vouloir, et elle veut que l'intelligence conçoive, et elle veut l'essence de l'âme, et ainsi du reste. Mais quand une de ces puissances se porte sur l'autre, elle s'y porte selon sa propriété à elle : ainsi l'intellect, quand il comprend que la volonté veut, le fait en concevant l'idée de vouloir, et, à son tour, la volonté, quand elle se porte sur les autres pouvoirs de l'âme, s'y porte comme sur des choses à qui convient le mouvement et l'opération, et elle incline chacun à son acte propre [1]. »

Ainsi donc, quand on envisage les mouvements de l'âme du côté du sujet de l'acte et quant à l'exercice, c'est la volonté qui est en nous moteur premier, même de soi; mais si l'on regarde aux objets qui spécifient l'acte, c'est l'intelligence qui est en nous moteur premier, même de la volonté. Et la raison en est que l'appétit du bien nous meut même à penser; mais que l'appétit du bien ne peut passer à l'acte à l'égard d'un objet s'il n'est représenté en nous, et c'est l'intelligence qui l'y apporte.

La généralité de cette doctrine est frappante. Dans sa psychologie, saint Thomas ne fait qu'appliquer les données de sa cosmologie et de sa métaphysique générale.

S'il y a de l'activité dans la nature, cela tient à la *fin*, ou au *bien;* s'il y en a en nous, c'est pour la même raison; c'est parce que nous avons un but à poursuivre. Et cela est vrai de l'activité intellectuelle comme des autres; car la connaissance est aussi un but, et son résultat un enrichissement d'être. Mais si l'activité de la nature prend *tel* chemin, la raison en est bien sans doute la fin qu'elle poursuit,

1. Q. XXII, *De Verit.*, art. 12, *circ fin.*

mais indirectement, en ce que la fin a présidé, dans la pensée créatrice, à la constitution des agents. Une fois ceux-ci posés, la forme d'activité suit à la forme d'être. Or, le connaissant comme tel est ce qu'il est par la forme conçue en lui : notre idée pose en nous comme un nouvel être. La forme d'activité du connaissant comme tel sera donc réglée par ses conceptions. Le vouloir qui est en nous, indépendamment de l'intelligence, est sans forme. Il est déterminé comme pouvoir par le bien en général; mais il ne peut passer à l'acte que si sa forme d'action lui est fournie. Or, la forme du vouloir est fournie par l'intelligence, qui introduit en nous le bien.

Il doit ressortir clairement de ces explications que lorsqu'on dit : L'intelligence meut la volonté dans l'ordre de spécification; la volonté meut l'intelligence dans l'ordre d'exercice, ce sont là formules abréviatives. La volonté ni l'intelligence ne peuvent rien mouvoir, n'étant pas des suppôts; mais selon l'une ou l'autre, l'homme se meut sous divers rapports. Pour autant qu'il s'agit d'exercice, « le principe de la motion » vient de la volonté; pour autant qu'il s'agit de spécification d'actes, « le principe de la motion » vient de l'intelligence. En d'autres termes, l'homme se meut lui-même à penser ou à vouloir *tout court* en exerçant d'abord (*ordine naturae*) son pouvoir volontaire, et il se meut lui-même à penser déterminément ou à vouloir déterminément *telle ou telle chose* en exerçant d'abord (*ordine naturae*) son pouvoir intellectuel.

Reste à savoir si : 1° à l'exercice du pouvoir volontaire tel qu'il est requis pour nous porter à penser ou à vouloir en tel cas, suit nécessairement la pensée ou le vouloir que l'on considère, et si 2° à l'exercice du pouvoir intellectuel tel qu'il est requis pour nous porter à penser ou à vouloir déterminément telle chose particulière, suit nécessairement cet effet.

La réponse, pour le thomiste, consiste à dire :

1 A l'exercice du pouvoir volontaire déterminé par sa

nature ou par un précédent vouloir, ne suit pas nécessairement l'exercice de tel acte intellectuel ou volontaire particulier.

2° A l'exercice du pouvoir intellectuel déterminé par sa nature ou par une influence volontaire, suit nécessairement la détermination spécifique de ce qui est *démontré*, c'est-à-dire en relation reconnue nécessaire avec l'objet premier de l'intelligence; mais ne suit pas nécessairement la détermination de telle proposition contingente, ni par conséquent de tel vouloir particulier.

Telles sont les notions à approfondir. Tout d'abord le cas de l'exercice.

C. — L'EXERCICE VOLONTAIRE.

De quelle façon la volonté se meut-elle elle-même et meut-elle les autres pouvoirs en se déterminant à en déterminer l'exercice? Saint Thomas répond : Par le conseil ou délibération (*movet se consilio*). Nous savons qu'en doctrine générale, l'exercice appartient à la cause agente, et que l'agent agit en vue d'une fin. Si donc la volonté joue ici le rôle d'agent, en ce que l'homme agit sur soi-même par sa volonté, il faut que cette volonté par laquelle l'homme se meut à exercer ses actes soit réglée par une fin, et il faut de plus que cette fin soit représentée comme telle en son acte même, sans quoi l'on pourrait bien dire encore, songeant à l'Intelligence qui anime le monde, que l'homme est mû en vue d'une fin; mais non pas qu'il se meut lui-même en vue d'une fin. La volonté par laquelle l'homme se meut à l'exercice de ses actes est donc une volonté intellectuelle [1].

C'est ce que saint Thomas exprime par ces mots abréviatifs : *Voluntas movet se consilio*. Le conseil appartient à la volonté en ce qu'elle l'utilise pour passer à un acte ultérieur, à partir d'un acte précédent qui contenait le sui-

1. Iª IIªᵉ, q. IX, art. 4.

vant en puissance. Et dans cette collaboration subordonnée, l'intellect donne de voir, mais la volonté donne d'agir. C'est l'aveugle qui utilise la vue du paralytique pour marcher et le faire marcher lui-même.

Évidemment, par cela même qu'elle utilise l'intelligence, la volonté en dépend, comme on dépend de ce qu'on utilise ; mais cette dépendance, qu'il faudra préciser, n'est toujours pas une dépendance d'exercice. Le paralytique, en regardant, influe sur la direction de la marche ; mais il ne marche ni à proprement parler ne fait marcher. La motion réciproque observée ici n'a donc rien qui puisse étonner, et elle étonnera d'autant moins si l'on considère qu'il ne s'agit pas de deux êtres, mais de deux pouvoirs d'un sujet unique. « L'homme, parce qu'il comprend que la potion est bonne à prendre, la veut ; mais c'est parce qu'il veut d'abord la santé que, appliquant son intelligence, il arrive à penser que la potion est bonne à prendre »[1].

Il est certain que dans ces actes d'exercice volontaire et de conseil voulu qui se conditionnent l'un l'autre, il faut prévoir un arrêt. Puisque la volonté ultime considérée est précédée du conseil, lequel procède de la volonté du conseil, celui-ci procédant de la volonté d'une fin qui est elle-même le moyen délibéré d'une volonté antérieure, et ainsi de suite ; puisque d'ailleurs on ne peut aller à l'infini dans le conditionnement, il faut arriver à un premier vouloir qui procède d'autre chose que de la volonté délibérante et autonome. Ce vouloir premier ne peut sortir que du fond dernier de notre activité naturelle, telle qu'elle nous est donnée à l'heure éternelle où l'homme est « remis aux mains de son propre conseil ». De là cette thèse fameuse, au fond si simple, que dans le premier acte de chaque série volontaire, la volonté est mue par Dieu, ce qui signifie que, dans cet acte, elle ne se comporte pas précisément comme volonté, c'est-à-dire à la façon d'un pouvoir autonome, mais

1. Q. VI, *De Malo*.

comme nature, et qu'elle met donc en cause, directement cette fois, Celui qui est, à la vérité, impliqué indirectement en tout acte, mais qui, en donnant à elles-mêmes les natures, répond directement de leur fonctionnement comme telles.

En ce point d'intersection, en nous, de la *personne* et de la *chose;* de ce qui se fait par soi et de ce qui est donné à soi, il faut reconnaître nécessairement une influence transcendante, une influence s'introduisant comme du dehors (θύραθεν, dirait Aristote). A moins que ce prétendu dehors ne soit le suprême dedans, plus intérieur à nous que nous-mêmes. La *nature naturante* intervient ici : donc aussi Celui qui est éminemment nature, puisqu'il fonde en dernier ressort toute nature. En ce point-là, dans l'âme humaine comme dans le cosmos, dont, sous ce rapport, elle ne se distingue plus, le transcendant se fait voir sous l'immanent; l'éternité porte le temps; le noumène, le phénomène[1].

Mais si nous revenons aux actes où la volonté se meut elle-même, nous devons dire que, dans ces actes, elle se meut non plus spontanément et naturellement, ce qui serait à vrai dire être mue; mais intellectuellement, c'est-à-dire par le conseil. Et par le conseil aussi la volonté meut les autres pouvoirs, puisqu'elle les meut en se mouvant.

D'où il appert — et l'on verra à quel point cette remarque est capitale — que la division introduite sous cette forme : 1° ordre *d'exercice;* 2° ordre de *spécification,* n'est pas une distinction d'activités exclusives l'une de l'autre, mais d'influences impliquées l'une dans l'autre. Nous verrons plus loin que la spécification ultime du vouloir dépend

1. Au temps de saint Thomas, certains mettaient en avant le ciel physique, comme cause directe des premiers vouloirs. C'était dire que l'âme voulante est de nature physique ; et puisque le vouloir n'est qu'une propriété de l'âme en acte d'intelligence, c'était dire que l'intelligence et le sens sont identiques. Cf. q. VI, *De Malo;* Ia IIae, q. IX, art. 5; III, *C. Gentes,* c. LXXXV et LXXXVII, et *saepe alibi.*

partiellement de l'exercice volontaire. Inversement, il ressort de l'analyse précédente que la détermination de l'exercice volontaire est déjà une spécification, à savoir la spécification de l'exercice. A l'égard de la volonté agissante ou non, le oui et le non ont raison d'espèce. On ne peut vouloir déterminément agir ou ne point agir sans qu'intervienne, disait-on, un conseil; or le conseil est spécificateur, étant œuvre d'intelligence.

Une fois de plus apparaît donc l'insupportable anthropomorphisme de ceux qui disent : L'intelligence propose l'agir ou le non-agir; la volonté, à elle seule, décide. La volonté est un appétit, ce n'est à aucun degré une lumière. Elle peut donc bien, à elle seule, exercer l'acte de vouloir; mais elle ne peut, à elle seule, en déterminer l'exercice. Toute détermination, comme telle, est œuvre de l'intellect. Œuvre nécessitante ou non, c'est ce qu'il faudra voir, et précisément le problème du libre arbitre, en ce qui concerne l'exercice de nos actes, consiste à se demander si, dans le conseil qui dirige l'acte de la volonté se déterminant elle-même quant à l'exercice, la volonté dépend entièrement du fonctionnement de l'intelligence, ou si elle demeure libre. Libre, dis-je, non pas en ce sens qu'elle serait douée de libre arbitre, ce qui serait réinstaller l'anthropomorphisme des facultés et se mettre sur la route de l'infini, puisque cette volonté, libre sous le conseil, devrait se déterminer par un autre conseil, et ainsi de suite. Mais on demande si la volonté est libre, sous le conseil, en ce sens qu'elle garde un fond d'intermination que le conseil, comme tel, ne peut pas vaincre; de telle sorte que l'homme puisse toujours, quelque tour que prenne intellectuellement sa délibération, se décider en un sens quelconque. En d'autres termes, dans cet acte de volonté qui détermine par conseil l'agir ou le non-agir, l'homme, par sa volonté, est-il maître de son conseil; ou l'homme, par son conseil, est-il maître de sa volonté?

Suivant qu'on répondra dans un sens ou dans l'autre, il

semble qu'on doive verser soit dans le déterminisme des motifs, à la façon de Leibnitz, soit dans le volontarisme anti-intellectualiste de tant de penseurs modernes.

Or, saint Thomas sait trouver une voie moyenne. Chose surprenante, c'est au nom de l'intellectualisme même, qu'il va poser des bornes à l'intellectualisme outrancier, sans verser pour cela dans son contraire.

La volonté qui se meut elle-même, dit-il, précisément parce qu'elle se meut par le conseil, ne se meut pas sous l'empire d'une nécessité ; car le conseil n'est pas nécessaire ; c'est une recherche qui a une issue vers les contraires (*ad opposita viam habens*), et qui n'est pas démonstrative.

On voit au premier regard que l'intellectualisme a dicté cette réponse. Il en ressort, en effet, que si le conseil qui conclut à l'acte procédait à la manière d'une démonstration ; s'il révélait un lien nécessaire entre tel acte particulier de volonté et le vouloir général qui a, en nous, raison de principe, un tel conseil entraînerait la volonté d'une façon fatale. Nous voulons le bien, et ne pouvons vouloir que le bien. Si l'intelligence, qui est la lumière de l'âme, nous fait voir dans tel acte une condition nécessaire du bien ; dans son absence, une perte nécessaire du bien, nous n'avons plus en nous de quoi le fuir : son obsession sera nécessairement victorieuse.

Mais cela, précisément, est impossible. Nul acte particulier de volonté ne peut prétendre se rattacher au principe de la volonté par un lien de nécessité rationnelle. C'est un axiome thomiste, que du particulier comme tel il n'y a pas de démonstration ; car, dans l'ordre physique, le particulier inclut la matière, que nulle intelligibilité n'épuise (*omne individuum ineffabile*), et, dans l'ordre spirituel, le particulier inclut l'indétermination foncière du vouloir, que nulle détermination intellectuelle n'égale. Le conseil qui conclut à l'acte, s'il y conclut d'une façon purement rationnelle, demeure donc un conseil théorique, et ne saurait rejoindre le fait. S'il y aboutit, c'est qu'il est de l'ordre pratique ;

mais alors il n'est pas purement rationnel. L'intelligence, à elle seule — c'est l'intellectualisme même qui le proclame — n'a pas de quoi fixer la recherche humaine, relativement à l'agir ou au non-agir.

C'est ce qui s'éclaircira d'ailleurs par la suite.

Un cas seulement sera excepté par saint Thomas de cette relativité du conseil ; mais c'est précisément qu'il ne prête pas à conseil, portant en soi son évidence. Ou, si l'on tient à retenir le mot, le conseil dont il s'agit ne fait que passer du même au même, et ne laisse donc place, entre le principe et la conclusion, à aucune indétermination, à aucune dégradation d'influence. Il s'agit de Dieu intuitivement perçu.

Lorsque nous *verrons* Dieu, puisqu'il est entendu que jusque-là peuvent monter nos rêves, l'adhésion du vouloir à ce suprême objet ne prêtera plus à aucune liberté d'exercice. Non pas que l'objet lui-même entraîne le vouloir : on sait que nul objet n'est de soi moteur ; ce qui meut, c'est l'agent, et, au bout de la chaîne des agents, ce qui meut, c'est la nature, c'est l'Auteur immanent de la nature. Mais il est tel objet en face duquel la nature volontaire ne peut plus avoir deux attitudes. Agir ou ne point agir, c'est bon en face du relatif, ou de ce qui est présenté comme relatif. Mais si l'intelligence perçoit intuitivement l'absolu, tout le poids de l'âme doit se porter de ce côté, et l'abstention, ne pouvant plus trouver de motif réel ou apparent, ne sera plus au pouvoir du sujet. Où prendrait-on de quoi ne pas vouloir, quand le vouloir envisagé comble le vide infini qui est le principe de nos recherches? Ce vouloir-là, de par la singularité de son objet, égale ce par quoi se définissent nos puissances, à savoir l'absolu du bien humain. Pour être heureux, nous ne pouvons rien faire d'autre qui n'emprunte sa valeur à ce qui est inclus dans cet acte-là : comment le fuir? Où donc la volonté irait-elle chercher de quoi dénouer l'étreinte béatifiante, lorsque son énergie entière est employée à la former? Le corps qui tombe n'a rien en soi pour se retenir ; un premier instant

de chute ne fait que précipiter sa chute. Ainsi la volonté qui, en face de l'Absolu, n'est plus qu'un poids (l'intelligence, sa règle et son cran d'arrêt, ne pouvant discuter l'indiscutable; ni elle-même, par conséquent, ne pouvant s'écarter par aucun chemin de Celui qui est au maximum la Voie) n'a plus, à son égard, aucune liberté d'exercice [1].

On voit assez que ce cas particulier ne sort qu'en apparence de la règle. Si l'acte d'amour de Dieu clairement vu s'impose, comme exercice, à la volonté, c'est qu'un tel acte n'est plus à proprement parler *particulier;* il a valeur d'universel, s'adressant à l'universel en nature propre et dans l'exercice même de son rôle. Nos actes de cette vie ne s'adressent pas à l'universel; ils se recommandent de lui. Quand nous disons : Je veux le bien; or, tel acte *est* le bien, le verbe *est* ne marque pas une identité, mais une proportion, une relation de moyen à fin, et, comme entre tout acte de cette espèce et le bien en son absolu il y a toujours une disproportion foncière; comme donc toute proportion établie entre eux est relative, et comporte, ainsi que nous le disions, une substitution de valeurs arbitraire, l'acte ainsi *proposé* par le conseil ne saurait aboutir en fait que s'il intervient, dans le conseil, quelque chose qui n'est pas de lui; quelque chose dont l'influence comble l'infini hiatus du relatif à l'absolu, mis en égalité dans la conclusion du syllogisme pratique.

1. Par où l'on voit combien haute est la métaphysique de l'autre vie, dans la philosophie thomiste. Si la volonté agissant comme nature est mue à son exercice immédiatement par Dieu, ainsi qu'on le disait tout à l'heure, et si, en face de l'objet Dieu intuitivement perçu, la volonté agit précisément comme nature, il s'ensuit donc que, dans ce cas suprême, la volonté est mue par Dieu immédiatement et quant à la spécification et quant à l'exercice de son acte. Il s'ensuit que toute liberté humaine disparaît et s'absorbe dans la liberté divine. Et, puisque l'agent agit en vue d'une fin, et que la fin de Dieu agent c'est Dieu bien, voilà donc toute l'activité humaine entraînée dans l'ineffable courant de la vie divine, jetée à cet absolu indéfinissable où le sujet et l'objet ne font plus qu'un. C'est le Nirvana chrétien, qui tourne au positif suprême l'effarante négation du Bouddhiste, absorption de l'atome pensant dans l'ineffable Personnalité qui n'enveloppe la sienne et ne la pénètre que pour mieux la donner à elle-même, elle, dis-je, qui a été faite en pouvoir créature divine. (*J'ai dit : Vous êtes des dieux, en tant que fils du Très-Haut, vous tous*) (*Ps.* 81, 6.)

On verra que ce quelque chose est la volonté elle-même, et l'on expliquera de quelle manière.

Dans le cas de Dieu clairement vu, il en va tout autrement.

Le conseil qu'on instituerait pour conclure à lui ne serait pas un conseil, mais une tautologie; disons une évidence. Il se construirait, en effet, ainsi : Je veux le bien; or cet acte (l'acte d'amour béatifiant) est le bien. Et dans cette mineure, le verbe *est* marquerait, cette fois, non plus une relation ou une proportion quelconque, mais une identité de valeurs. De sorte qu'il n'y a plus place, ici, au quasi-arbitraire dont on parlait; la volonté n'a plus où employer ses initiatives : elle est remplie par son objet et en demeure l'heureuse esclave.

Le cas exceptionnel se tourne donc en confirmation de la thèse. Tout vouloir particulier est libre, parce que tout vouloir particulier inclut une dose de relativité que le conseil, en tant qu'opération de l'esprit, ne peut pas vaincre. Il ne pourra le faire que s'il devient conseil *pratique*, c'est-à-dire opération de toute l'âme, ainsi qu'on le verra mieux quand on aura étudié le mouvement volontaire sous le rapport de la spécification, et qu'on aura ainsi préparé la synthèse.

D. — LA DÉTERMINATION DU VOULOIR.

On a donc dit d'une part : La volonté se meut elle-même et meut les autres pouvoirs de l'âme — donc l'intelligence — quant à l'exercice des actes; et, d'autre part, l'intelligence se meut elle-même et meut les autres pouvoirs de l'âme — donc la volonté — quant à la spécification de ces mêmes actes[1]. C'est cette seconde racine du mouvement volontaire qu'il s'agit de sonder.

1. Il s'agit toujours, bien entendu, des actes auxquels l'homme se meut lui-même, et non de ceux qui sont en lui un travail de la nature et des influences générales.

Pour y réussir, il n'est pas nécessaire d'insister sur le fonctionnement de l'intelligence dans son ordre propre. On dira seulement, pour prendre la question à son point de départ, que, dans l'ordre scientifique, l'intelligence se meut elle-même par la *démonstration*. Se trouvant en acte d'une vérité, conclusion ou axiome, elle passe, inductivement ou déductivement, de cet acte premier à un acte ultérieur, par l'intermédiaire d'un moyen terme. « Les principes, en effet, sont aux conclusions démontrées ce que sont à leurs effets les causes actives de la nature[1]. » Comme donc tout ce qui est peut produire un effet, ainsi tout ce qui est connu peut amener à connaître autre chose, à condition qu'entre ce qui est connu et ce qui est à connaître, il y ait un terme commun, qui est le *moyen terme*.

Et si le lien apparaît rigoureux entre le moyen terme et les deux autres, l'adhésion de l'esprit est fatale. On pourra bien ruser avec soi-même, et essayer de croire qu'on ne croit point : au fond, l'on croit, c'est-à-dire que l'intelligence est déterminée en son attitude propre[2].

Mais si le moyen terme n'est relié aux extrêmes que par un lien dont la force apparaît discutable, la conclusion ne s'impose point, et l'intelligence demeure, de soi, indéterminée. Si elle se fixe, on ne pourra l'expliquer que par une intervention de l'appétit, en ce que l'assentiment, qui ne paraît pas s'imposer au nom du vrai, peut paraître s'imposer au nom du bien. On a dit, en effet, que le vrai, lui aussi, est un certain bien, en tant qu'il constitue une richesse d'âme et qu'il peut en préparer d'autres. Il n'est donc pas étonnant que du bien au vrai, une certaine substitution de valeurs puisse se produire. Jugeant, par réflexion, que nous ne sommes pas de pures machines intellectuelles, nous pouvons, en vertu d'un certain choix (*per quamdam electionem*), adhérer par volonté à un vrai

1. In *Poster. Analyt.*, l, I, lect. III.
2. Ia pars., q. LXII, art. 8, ad 2m; q. LXXXII, art. 1 et

qui ne nécessite pas, comme tel, l'intelligence[1]. Dans ce cas, la raison se meut donc elle-même à son acte propre par la volonté, de même que, dans le conseil qui dirige l'exercice, la volonté se meut elle-même à son acte propre par l'intelligence.

C'est ce qui a lieu particulièrement dans la croyance : « *In credente, ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate*[2]. » Mais la doctrine est générale. Partout où il y a indétermination relative de l'intelligence, s'il y a adhésion de l'esprit, c'est que le poids de l'âme est venu suppléer à sa lumière. L'effort de vie qui est en nous ne se contente pas, comme lumière, de la démonstration proprement dite : trop souvent notre action intérieure, et l'autre, qui en dépend, demeureraient indécises. Même dans l'ordre de ses objets propres, l'intelligence deviendrait alors un fléau. C'est ce que ne permet pas le vouloir-vivre. « La volonté, disait-on plus haut, ne veut pas seulement pour elle, mais pour l'intelligence. » On l'entendait de l'ordre d'exercice; mais cela est vrai aussi, éventuellement, dans l'ordre de spécification. C'est que toujours, dans l'âme multiple et une, les influences se mêlent. Elles se mêlent, dis-je, mais ne se confondent pas. Quand on affirme qu'en matière probable, la volonté concourt à l'adhésion de la raison, on ne veut pas dire pour cela que la volonté devient raison, et qu'elle juge. Cette *scotista phantasia,* comme s'exprime un commentateur, ne vient pas à l'esprit. Si la volonté concourt à l'adhésion de la raison, c'est par raison; seulement, cette raison-ci n'est pas de même ordre que la première. La première est toute rationnelle, si l'on peut ainsi dire; la seconde est imbibée de volonté, et comme la raison sait qu'il est raisonnable à l'homme, en tel cas, de n'écouter point la raison seule, en cédant

1. Q. XIV, *De Verit.*, art. 1; IIa IIae, q. I, art. 4; in III *Sent.*, dist., XXIII, q. II, art. 2.
2. In III *Sent.*, *loc. cit.*

de son autonomie, elle sauve sa raison d'être, et elle se retrouve ainsi en se perdant.

C'est bien ce que disait subtilement le texte ci-dessus : *Ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate.* C'est-à-dire : L'intellect, par ses moyens propres, à savoir par le raisonnement, ne peut point, en ce cas, fixer sa marche ; il la fixe par la volonté. Mais c'est bien lui, tout de même, qui la fixe ; ou mieux, c'est l'homme, qui, doué à la fois d'intelligence et de vouloir, se fixe alors, quant à l'intelligence, sous l'influence du vouloir.

On voit déjà, à cette première étape, se réaliser ce qu'on annonçait et ce qui, tout à l'heure, se manifestera davantage, à savoir que l'ordre d'exercice et l'ordre de spécification se trouvent en partielle dépendance. C'est bien toujours, en effet, la volonté, qui est en nous le facteur d'exercice, et c'est l'intelligence qui est le facteur de spécification ou de détermination formelle. Si donc la volonté intervient, en matière probable, pour la spécification de nos actes d'intelligence, c'est selon sa nature à elle ; et si l'intellect intervient dans l'exercice de nos actes volontaires, c'est selon sa nature à lui. Il y a donc, on le disait, de la spécification dans l'exercice même du vouloir, à savoir le oui ou le non, l'agir ou le non-agir qu'il implique. Et il y a aussi de l'exercice dans la spécification du connaître en matière probable, puisque la forme du connaître ne se fixerait pas, alors, sans la volonté.

Mais on n'a parlé jusqu'ici que de la spécification de l'intelligence même. Il faut passer à la spécification du choix, qui est proprement un vouloir. Les solutions relatives aux deux cas ne peuvent d'ailleurs manquer d'être solidaires. L'intelligence, disait-on, se meut elle-même, en matière nécessaire, par sa propre spontanéité naturelle ; mais, en matière contingente, l'intelligence se meut elle-même sous l'influence et par l'intermédiaire du vouloir. Si c'est ainsi que l'intelligence se meut, c'est-à-dire

se détermine à sa spécification propre, c'est évidemment selon la même loi qu'elle va mouvoir la volonté, c'est-à-dire la déterminer, quant à la spécification de son acte à elle. L'intelligence est partout elle-même; elle ne peut pas se comporter ici d'une façon, là d'une autre. Comment meut-elle la volonté? En lui intimant son objet. Ce que l'homme appréhende, par l'intelligence, comme son bien, c'est-à-dire comme convenable *hic et nunc* à ce qu'il est, comme capable de le parfaire, c'est cela qu'il embrasse.

Or, le convenable *hic et nunc*, est-ce du contingent, est-ce du nécessaire? L'intelligence est-elle déterminée par sa nature même à le concevoir tel, ou n'y est-elle déterminée que par des influences où la personne voulante est maîtresse? Telle est la question de la liberté, au point de vue de la spécification de nos actes. Socrate, avec son « doute » fameux; Leibnitz, avec ses « *raisons suffisantes* » embranchent là.

Comment la connaissance peut-elle être vaincue par le fait volontaire, demandait Socrate, alors que c'est la connaissance qui est appelée à déterminer ce fait? — Comment les raisons du choix ne détermineraient-elles pas le choix, dira Leibnitz, puisque c'est la raison qui préside au choix?

La réponse consiste à dire que cette raison, qui détermine, a besoin, peut-être, en l'hypothèse, d'être déterminée elle-même; qu'il peut y avoir ici des influences emboîtées, et que si, en matière contingente, l'intelligence ne se détermine, à l'égard de son objet propre, que sous une influence volontaire, cette condition sera requise pour elle au maximum, quand il s'agira d'un jugement déterminateur d'un choix.

Pour bien comprendre cette réponse et en extraire ce qu'elle contient d'éclairant relativement au libre arbitre, il faut étudier de près la nature de ce jugement déterminateur.

Il y a des jugements de divers genres. Il y a d'abord les

jugements théoriques, pareils à ceux qui composent les sciences spéculatives. Ces jugements-là sont relatifs à ce qui est, non à ce qu'il faut faire. Ils se trouvent donc écartés d'eux-mêmes. Il y a ensuite les jugements appelés pratiques, en ce qu'ils ont rapport à l'action ; mais qui sont encore des jugements de science : telles sont les conclusions de la morale. Et que ces jugements soient invoqués par la conscience pour diriger, avant, et pour juger, après, les choix de l'âme, cela ne les enlève point à leur essence théorique. Que l'abstrait serve au concret, cela ne l'empêche pas d'être abstrait : sciences pures ou sciences appliquées n'en sont pas moins, au point de vue où nous sommes placés, des sciences théoriques. Le *jugement de conscience* consiste en une connaissance pure (*in pura cognitione consistit*)[1].

Or, la pratique procède plus loin ; elle pousse jusqu'à l'agir, de sorte que le jugement ultimement pratique doit être immédiatement tangent à l'acte. « Les conseils et les choix sont relatifs au *particulier,* parce qu'au particulier vont les actes. Ce qui est appréhendé comme bon et convenable à l'agir doit donc être appréhendé comme bon et convenable *en particulier*[2]. »

Il suit de là que le jugement ultimement pratique ne doit pas être une simple décision qui se pourrait exprimer en cette forme : Voilà ce qu'il faut faire (*hoc est tibi faciendum*) ; il faut qu'il soit un ordre (*imperium*) dont la formule serait : Fais ceci (*fac hoc*)[3]. Tant qu'on ne va pas, en effet, jusqu'à l'intimation réelle et effective, on n'applique pas la raison à l'acte individuel qu'il s'agit de produire ; on se tient dans l'abstrait. Ce qu'on décide est applicable à tous les cas semblables, ce qui est la caractéristique de l'universel.

On a dit, en métaphysique, que des abstractions em-

1. Q. XVII, *De Verit.*, art. 1 ad 4m.
2. Q. VI, *De Malo*.
3. Ia IIa, q. XVII, art. 1.

boîtées l'une dans l'autre et se précisant l'une par l'autre ne rejoindront jamais le réel, parce que le réel est individu, et qu'entre l'abstrait et l'individuel il y a un abîme infranchissable. La *forme* et la *matière* sont, comme telles, à un infini de distance. Le *sujet* les rejoint; mais lui seul a ce pouvoir. La forme, par elle-même, cherchant à se préciser en sujet, ne le peut pas. Aussi a-t-on refusé, plus haut, d'attribuer l'individuation à une collection de propriétés ou qualités qui ne feraient plus de chaque sujet et de toute la nature qu'un abstrait[1].

Cette conclusion ne vaut pas moins en psychologie ou en métaphysique de l'âme. Des conseils généraux qui se précisent ne peuvent jamais se préciser assez pour être la lumière du *réel;* pour diriger vraiment la *pratique.* Ce qui vaut pour deux cas ne suffit réellement à aucun. Or, l'abstrait, quelque précis qu'il soit, vaut pour une infinité de cas semblables. Il est donc impuissant à régir le fait : il n'est qu'un droit, et du droit au fait, il y a tout l'infini que l'individualité enveloppe.

C'est ce que veut exprimer saint Thomas, quand il distingue entre intimer un ordre abstraitement, dans l'absolu (*absolutè*) et l'intimer effectivement (*movendo*). Et il conclut que les ordres de la raison, en nous, sont de ce second genre[2]. Ils doivent être relatifs non pas seulement aux cas de conscience que pose notre action, mais principalement à ceci que ces cas *nous* concernent; nous, dis-je, en notre individualité même, et dans l'individualité de notre acte présent, relativement à notre objet présent (*hic et nunc*). En d'autres termes, ce que le jugement pratique doit contenir, c'est l'action même où le sujet et l'objet s'unissent, et non pas uniquement son expression intellectuelle, puisque, à vrai dire, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'expression intellectuelle adéquate d'un sujet, et pas davantage d'expression intellectuelle adéquate d'un objet réel, ni par

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, C.
2. Ia IIae, q. XVII, art. 1.

conséquent d'expression intellectuelle adéquate d'une action, sujet, objet et action enveloppant toujours un élément irréductible à la pensée pure.

Le jugement pratique, dit un commentateur, est relatif à l'objet ultimement déterminé, rapporté au sujet ultimement déterminé (*objecti vestiti relati ad subjectum vestitum*). Ce « vêtement » déterminateur, qui caractérise ultimement le sujet et l'objet du jugement pratique, n'est pas une enveloppe d'abstractions, si précise en sa coupe et si étroitement serrée qu'on la suppose. Ce vêtement-là est une tunique de Déjanire ; il adhère au sujet en tant que sujet, à l'objet en tant que réel et individuel ; il est le sujet et l'objet mêmes en leur synthèse réelle, selon que cette réalité est comptable de la raison, notre lumière.

Il n'est pas étonnant que la lumière qui est en nous, et qui est nous, atteigne, en nous, même le fond obscur de l'individualité où s'abrite le mystère de l'être. Et nous savons aussi que par les sens, qui en sont le prolongement naturel, la raison atteint le réel en son individualité intime. Si la raison atteint le réel, en nous ou en dehors de nous, ce n'est pas en tant que raison, c'est en tant que liée aux sens[1]. De même, si la raison atteint en nous le sujet comme tel, pour le régir, ce n'est pas en tant que raison, c'est en tant que cette lumière de l'âme se trouve être précisément lumière de l'*âme,* c'est-à-dire d'un sujet qui n'est pas seulement doué de raison, mais de volonté ; d'un sujet automoteur. A cause de cela, le jugement ultimement pratique prend une valeur motrice. Il ne consiste pas en connais-

1. Cf. *supra*, l. V, ch. IV, F. Il est utile, peut-être, de rappeler, ici même, que cette conclusion est imposée non par la nature de l'intelligence comme telle, mais par la nature déficiente de la raison humaine, qui ne dispose, comme moyen, que de l'abstraction, et qui, par là, s'éloigne du réel, étant obligée de le dépouiller, pour s'y prendre.

Il faut se souvenir aussi que même la réalité intérieure, qui est esprit : tel un acte de volonté que nous délibérons, n'est connu de nous, en sa singularité, qu'indirectement, par les *phantasmata*, c'est-à-dire par le sentiment intérieur de ses conditions sensibles. Il n'y a pas d'intuition intellectuelle, même interne. Il n'y a pas d'introspection spirituelle.

sance pure, mais en application de la connaissance à l'amour (*in applicatione cognitionis ad affectionem*)[1]. Sa vérité ne se juge point par conformité à ce qui est (*non per conformitatem ad rem*) mais par conformité à la volonté qui utilise sa règle (*per conformitatem ad appetitum rectum*[2].) C'est de lui surtout qu'il convient de dire ce que disait saint Thomas de tout jugement, à savoir qu'il implique une énergie créatrice d'action, et non pas seulement une passivité de miroir[3]. L'*imperium* — c'est le nom de ce jugement actif dans le thomisme — est imbibé de vouloir; est donc sous la dépendance du vouloir[4].

Par où nous voyons poindre, une nouvelle fois, l'inévitable synthèse *lumière-action*, *spécification-exercice* qui sera le mot du libre arbitre. La spécification et l'exercice sont deux perspectives qui se rejoignent. Nous sommes présentement dans la première, et nous voyons au loin le bout de l'autre. Avant d'y accéder, poursuivons méthodiquement l'avenue où nous sommes.

Les jugements moteurs dont on vient de parler sont ceux que les thomistes appellent *practico-pratiques*. Saint Thomas les appelle aussi *jugements d'élection*, parce que ce sont eux qui déterminent effectivement nos choix, alors que les *jugements de conscience* ne font que les apprécier, les *jugements de science morale* les codifier, et les *jugements spéculatifs* leur servir — quelquefois, et plus ou moins — de base lointaine.

C'est à ces jugements-là que pense toujours notre auteur quand il dit si instamment : L'appétit suit l'intelligence. Que l'appétit suive l'intelligence, ce n'est pas à dire qu'il suive l'intelligence en tout état. Il ne la suit qu'en son état ultime d'orientation pratique, relativement aux circons-

1. Q. XVII, *De Verit.*, art. 1, ad 4m.
2. Ia IIae, q. LVIII, art. 5.
3. Cf. *supra*, l. V., ch. IV, I.
4. Hoc ipsum quod ratio movet imperando est ei ex virtute voluntatis (Ia IIae, q. XVII, art. 1.

tances de fait qui concernent le sujet et l'objet, *hic et nunc*. Bref, l'appétit suit l'intelligence en acte de jugement *practico-pratique*, c'est-à-dire appliqué effectivement à l'opération intérieure, c'est-à-dire impératif[1].

Étant donné cette conclusion, on peut se rendre compte que la spécification de l'acte volontaire par l'intelligence ne peut pas aboutir au déterminisme.

Pour qu'il y eût déterminisme du fait de l'intervention de l'intelligence dans le vouloir, il faudrait d'abord que l'intelligence fût déterminée *indépendamment du vouloir* à juger bon et convenable l'acte que son influence dirige. Si, au contraire, l'intelligence ne se détermine, quant à son jugement ultime et pratique, que sous la dépendance du vouloir, il est clair qu'elle ne saurait, à elle seule, nécessiter l'acte.

En matière contingente, l'intelligence ne se détermine, à l'égard de son objet propre, que sous une influence volontaire. Or, le jugement pratique, tel qu'on vient de le définir, c'est du contingent par excellence, puisque la nécessité est dans le *droit*, et que le jugement pratique est relatif au fait; puisque le nécessaire vient de la *forme*, et que le jugement pratique implique le sujet, qui est irréductible à la forme; puisque l'intelligibilité incluse en chaque chose n'épuise pas la chose; que l'idéal est inadéquat au réel, et que le jugement pratique est relatif à la réalité des actes et des choses.

Déjà le jugement *spéculativo-pratique*, tel que la science morale ou la conscience subjective le portent, est un jugement à matière contingente, et, à ce titre, dépend dans une mesure du vouloir. On se fait, pour une part, la théorie qu'on veut, « parce qu'en matière opérable, une foule de considérations interviennent, en raison de chacune desquelles quoi que ce soit a une chance d'être jugé bon[2]. »

On reconnaît l'analyse de Pascal : « La volonté est un

1. Cf. In VI *Ethic*, lect. IX, *init.*
2. In III *Ethic*, lect. XIII, *med.*

des principaux organes de la créance. Non qu'elle forme la créance; mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir; et ainsi, l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge par ce qu'il voit[1]. »

Il en est bien autrement, quand il s'agit de juger non plus comme dans l'universel, et avec l'apparent désintéressement de la spéculation pure (*quasi speculativa quadam consideratione*)[2], mais en vue de l'action, ou, pour mieux dire, dans l'action même (*quasi practica cognitione, per comparationem ad opus*). Ici, la contingence éclate; car les aspects sous lesquels peut se présenter au jugement *pratique* un bien particulier quel qu'il soit, sont véritablement en nombre infini.

Nous ne sommes plus, ici, en face d'un sujet et d'un objet hypothétiques, dont l'essence rationnelle semblerait, de soi, devoir laisser prise à la raison pure; qui ne lui échappe qu'accidentellement, parce que le probable, en fait, n'a pas laissé découvrir ses vraies causes. Ici, ce sont les causes mêmes qui se dérobent : elles s'enfoncent dans l'inconnais-

1. *Édition originale*. Hachette, fol. 141.

2. C'est nous qui introduisons ici la restriction qu'implique cette façon de s'exprimer : Le désintéressement *apparent* de la spéculation pure. Nous voulons noter par là que, en fait, nos spéculations morales ne sont jamais entièrement désintéressées. Nos spéculations scientifiques ne le sont pas toujours davantage, parce que de mille façons plus ou moins jugées, elles sont liées à la pratique. Au fond, tout nous concerne, de ce que nous concevons, et puisque ce qui nous concerne est toujours sous la dépendance du vouloir, toute science comporte donc une part de liberté latente. Saint Thomas a peu étudié ce cas. Dans le passage auquel nous renvoyons, il semble même nier expressément que la spéculation, fût-ce la spéculation morale, fasse intervenir en nous autre chose que la faculté du raisonnement syllogistique (*universalem vim rationis syllogizantis*). Mais il faut comprendre que saint Thomas parle ici, comme partout, avec sa précision déconcertante. La spéculation morale ne fait intervenir, *de soi*, que la raison syllogisante; mais en tant que nos théories morales ou même métaphysiques peuvent être en nous l'objet d'une obscure élection, elles suivent la loi de l'élection et relèvent du libre arbitre.

sable; c'est la réalité, qui échappe, et qui se trouve réfractaire à la nature de l'esprit. La pratique, on ne saurait trop le dire, présente une double infinité inépuisable à l'intelligence : infinité de l'objet réel; infinité du sujet réel. D'où infinité au second degré, si l'on peut ainsi dire, des aspects sous lesquels un objet prétendu bon peut apparaître au sujet qu'il doit, soi-disant, parfaire. Ce que la théorie disait bon pour tel sujet théorique, pouvait déjà être jugé non-bon, ou mauvais, par la théorie même, du fait que celle-ci, évoluant en matière probable, pouvait regarder d'un autre biais. Quand il ne s'agit plus de théorie, mais de pratique, et que le sujet comme l'objet ne sont plus donnés par l'abstraction, mais par la réalité même, les biais selon lesquels peut se présenter l'acte ont toute l'infinité des relations supposables entre deux termes aux déterminations indéfiniment variables.

Pour cette raison, le jugement pratique, regardé par la face esprit, garde, à l'égard de tout objet particulier, un fond d'indétermination manifeste. S'il est moteur, c'est qu'il enveloppe le vouloir, et si c'est uniquement en tant qu'issu de l'intelligence qu'il spécifie, c'est donc que la spécification de nos actes n'implique alors aucune influence nécessitante.

Il n'y a qu'un cas où la nécessité reprend ses droits, c'est lorsque la raison pratique fait retour à son principe tout premier, et le propose à notre acceptation volontaire. L'acte relatif à la béatitude en sa notion propre est nécessité à se produire en un certain sens; sa spécification est fatale. Ce n'est pas qu'on soit forcé de vouloir être heureux : on peut ne pas vouloir ce vouloir-là, comme on peut ne pas vouloir un acte quelconque. Car un acte à vouloir, c'est encore un objet; c'est un objet *particulier* par essence, et cet objet souffre de la relativité qu'on vient de reconnaître à tout objet particulier[1]. Mais c'est là proprement une indé-

1. Q. VI, *De Malo.*

termination d'exercice. Son unique moyen est le refus d'un verdict, en ce qu'on écarte délibérément l'objet du champ de la conscience. Encore, le motif qui le fera écarter sera-t-il nécessairement tiré de lui. En tout cas, si le problème est posé, et si une détermination pratique intervient, sa spécification est certaine. La béatitude ne comporte, en fait d'acte s'adressant à elle, qu'un acte d'acceptation.

On en a donné la raison plus haut[1]. Mais il suffit de cette raison pour prouver également que la singularité de cet objet rend son cas unique.

Étant le seul dont la généralité contienne, en son ampleur, toutes les particularités discernables, il est aussi le seul qui puisse prétendre à spécifier nécessairement le vouloir. Tout, excepté *le tout*, laisse du large aux jugements particuliers qui nous meuvent. Qu'à la béatitude, on soustraie une de ses conditions, une seule, pour en former un objet à part, il devient possible que, sous certaines influences, un jugement particulier de l'âme prenne occasion de ce vide pour répudier ce qui le souffre. Et il devient possible aussi que, envisageant uniquement, sous une autre influence, la valeur réelle, quoique relative, du bien ainsi détaché du trésor total des biens, l'âme s'y laisse entraîner, elle que le jugement *particulier* (*hic et nunc*) entraîne[2].

Dans les deux cas, la béatitude sera toujours, au fond, le motif vainqueur, puisque de ce jugement particulier qui nous meut, c'est elle qui est le principe. Rien ne nous meut que comme participant de la béatitude. Mais précisément parce que rien ne l'égale, tout peut paraître l'égaler. Le motif le plus faible, s'il se recommande d'elle, prend la force du plus fort, qui ne serait fort que par elle. Dans la substitution de valeurs que comporte toujours le syllogisme pratique, tout peut valoir pour ce qui seul vaut. On le disait dès le début, la contingence du libre arbitre

1. Cf. *supra*, ch. II.
2. *Ibid.*

consiste en ce que l'homme peut, en raison du caractère relatif de tous les biens partiels, et de la variabilité de ses jugements particuliers sous certaines influences, porter le poids de l'âme ici ou là, et déterminer ainsi divers actes.

Mais quelles influences peuvent ainsi incliner les jugements de l'âme, et, sous ces influences, comment et dans quelle mesure la liberté de spécification demeure-t-elle?

E. — LES MOBILES DU VOULOIR.

« Que la volonté se porte sur ce qui lui est offert (et qui prête à des considérations diverses) plutôt selon telle condition particulière que selon telle autre, cela peut arriver de trois façons. Premièrement, en tant que l'une est prépondérante, et alors la volonté se meut selon la raison, comme lorsqu'un homme choisit ce qui est utile à la santé plutôt que ce qui est utile à la volupté[1]... ». Dans ce cas, la volonté aura obéi non seulement à sa propre nature, ce qu'elle ne peut pas ne pas faire, mais à la nature de l'homme, et à la nature universelle où l'homme a ses attaches naturelles.

La volonté a été donnée à l'homme pour l'homme, et pour toutes les fins de l'homme. Quand elle opère conformément à ce que la raison nous dit de l'homme et de ses fins, son action est droite; elle a trouvé son réel motif d'action; ce qui la meut, c'est ce qui est destiné à la mouvoir, et non pas seulement ce qui *peut* la mouvoir. Il y a donc là à la fois liberté (puisque la volonté pouvait obéir à d'autres influences) et bon emploi de la liberté, par conséquent liberté au maximum; car le bon emploi d'une chose révèle et favorise ce qu'il y a de plus normal en cette chose, c'est-à-dire sa nature complète.

La morale a sa place ici. Or la morale a des sanctions; l'aboutissement normal de l'action droite, c'est la béati-

1. Cf. *supra*, ch. II.

tude réalisée, de même que la béatitude en intention en était le principe (*finis et forma coïncidunt, nisi quod id quod est primum in intentione est ultimum in executione*). Il se trouve donc que dans l'action morale, le principe de l'action a été bien employé, et que l'égalité établie dans le syllogisme pratique : *Ceci* = *Béatitude*, était exacte. L'acte moral vaut pour la béatitude et la porte. Il la porte, dis-je, en espérance. Mais qu'est-ce que l'espérance, si ce n'est une réalité que le temps conditionne? Or cette condition-là ne change rien aux valeurs morales; car le moral implique l'absolu et le met à notre service, et l'absolu n'est plus sous la loi du temps.

Il est donc naturel, dans ce premier cas, que la volonté se porte sur un bien relatif, puisque ce relatif a valeur d'absolu. Ce qui n'est pas naturel, c'est le contraire. C'est un éternel problème de savoir comment un être qui se rattache par un lien ferme, la raison, à l'absolu du bien peut échapper aux conditions de ce bien telles que la raison les assigne[1]. Cependant il le peut, et puisqu'il le peut, le fait de se donner à sa règle est donc un cas de liberté à retenir. En voici venir d'autres.

« Le second motif (pour lequel la volonté peut se porter vers l'objet qui lui est offert plutôt selon une condition que selon une autre), c'est que l'homme pense à telle circonstance particulière de l'objet, et pas à telle autre. Et cela arrive le plus souvent parce que, du dedans ou du dehors,

1. Des motifs invoqués ci-dessous et toujours, par saint Thomas, pour expliquer ce mystère du mal moral, on peut conclure qu'à ses yeux, il s'explique, dans l'homme comme dans la nature, par la matière. C'est parce que nous abstrayons de la matière et que nous n'avons pas l'intuition de notre loi, je veux dire l'évidence intuitive de la nécessité de tels actes pour réaliser notre fin, c'est pour cela, dis-je, que notre jugement pratique s'égare. Aussi les intelligences pures ne sont-elles pas soumises à cette misère. Saint Thomas, théologien, se voit obligé de leur attribuer le péché; mais il le situe dans le surnaturel, à l'égard duquel l'esprit même est matière. A l'égard du naturel, l'ange ne peut pas pécher, parce qu'étant un *intelligible intelligent* (cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, K.), il a l'évidence de sa loi dans la vue intuitive de sa propre essence (Cf. q. XVI, *De Malo*, art. 3).

une occasion de songer est offerte[1]. » Ce second cas nous montre l'homme livré aux circonstances, et ne possédant plus ses motifs d'action au complet. De sorte que le choix ne sera plus réglé, ici, par une prééminence, mais par l'action exclusive d'un motif. C'est que, en effet, la vie de l'esprit comporte un mouvement et des apports qui modifient sans cesse les conditions particulières de la connaissance. Une circonstance nous frappe aujourd'hui qui ne nous frappait pas hier. C'est que nous avons changé, ou que la roue des événements a tourné. Y pouvions-nous quelque chose? peut-être, et il y a lieu alors à volontaire indirect[2]. Si nous n'y pouvions rien, et que les hasards intérieurs ou extérieurs aient seuls créé cette orientation de l'esprit, il reste à se demander si le caractère relatif de l'aspect envisagé est jugé ou non. S'il est jugé, il y aura liberté ; car le sujet, recourant à sa norme, pourra « juger son jugement », et c'est la condition fondamentale du libre arbitre. Si, au contraire, l'inadvertance ou je ne sais quelle obsession involontaire voile à nos yeux le caractère relatif d'un bien, ce bien agira comme absolu, et l'adhésion du vouloir sera fatale.

Il faut se souvenir, en effet, que la volonté étant un appétit rationnel, ce n'est pas le bien *en soi* qui la meut, mais le bien *en nous* (*bonum apprehensum*). Quelque relatif que soit un bien, s'il entre en nous sans y revêtir cette condition, il agira comme bien, et l'appétit du bien, en nous, y cherchera sa pâture.

D'où l'illusion de ceux qui croient prendre saint Thomas en faute quand, constatant qu'il y a des mouvements de volonté naturels, nécessaires, à l'égard de biens partiels, ils en prennent occasion de contester le postulat de toute sa thèse : « Des biens partiels laissent notre volonté dans une indifférence relative et dominatrice[3]. » A l'expression de ce postulat, ajoutez un mot ; dites : Des biens partiels *et jugés*

1. Cf. q. XVI, *De Malo*, art. 3.
2. Ia IIae, q. VI, art. 3.
3. Cf. Alibert, *La psychologie thomiste et les théories modernes*, p. 320.

tels laissent notre volonté dans une indifférence dominatrice, l'objection s'écroule. Or une telle restriction est sous-entendue de droit; car ce qui n'est pas jugé n'est pas objet de volonté. Dans le cas dont on parle, la précision n'est donc pas de dire : La volonté se porte sur un bien *partiel;* mais : La volonté se porte sur *un bien,* ce qui explique qu'elle se comporte là comme *nature,* et que la liberté ne soit pas en cause. C'est là ce qu'on appelle des mouvements indélibérés. Saint Thomas théologien leur a fait une grande place dans sa théorie de la grâce.

Enfin, la troisième cause pour laquelle la volonté peut se porter sur un objet selon telle condition particulière plutôt que sous telle autre, c'est « la disposition du sujet. Car selon le Philosophe (lib. III, *Ethic*, cap. v, *a med.*) *tel chacun est, tel lui apparaît le but à poursuivre.* De là vient que, à l'égard du même objet, la volonté de l'homme en colère se meut autrement que la volonté de l'homme tranquille; car la même chose n'est pas convenable à l'un et à l'autre, pas plus que la même nourriture à l'homme sain et à l'homme malade. Si donc la disposition en raison de laquelle telle chose paraît bonne et convenable à quelqu'un lui est naturelle et non soumise à sa volonté, ce sera par une nécessité naturelle que sa volonté le choisira : ainsi tous les hommes désirent naturellement être, vivre et comprendre. Si, au contraire, il s'agit d'une disposition non plus naturelle, mais soumise à la volonté, comme lorsqu'un homme est disposé par habitude ou par passion à ceci que tel objet particulier, en tel cas, lui paraisse un bien ou un mal, alors la volonté ne se meut pas nécessairement; car elle pourra écarter cette disposition, de telle sorte que l'objet ne lui apparaisse plus ainsi : comme lorsqu'un homme calme en soi la colère, pour ne pas juger selon la colère. Au reste, une passion est plus facile à écarter qu'une habitude ».

Ce passage d'apparence claire a besoin de multiples explications. D'autres passages les fournissent en foule.

Après donc qu'on a dit : La volonté peut se porter vers une condition particulière d'un objet en raison de la valeur de cette condition dans l'objet; ou encore : La volonté peut se porter sur cette condition en raison de l'importance qu'elle se donne dans le sujet, où elle accapare à elle seule l'attention de l'âme, il reste à invoquer la valeur que peut prendre cette condition *relativement au sujet,* étant donné la disposition de celui-ci lors du jugement pratique.

Puisque, en effet, le jugement pratique exprime la convenance *hic et nunc* du bien appréhendé avec le sujet de l'action, il ne se peut pas que la disposition de ce sujet n'entre point en cause. « Que quelque chose paraisse bon et convenable, cela peut venir de deux parts : soit de la condition de ce qui est proposé, soit du sujet à qui l'on propose. Le convenable, en effet, implique relation, et il dépend des deux extrêmes. De là vient que le sujet autrement disposé ne reçoit pas de la même manière un objet comme convenable ou non convenable[1]. » C'est le sens du mot célèbre dans l'École : « *Tel chacun est, tel lui apparaît le but à poursuivre.* »

En pressant ce mot à fond, il semble qu'on devrait aboutir de suite au déterminisme; mais on savait déjà qu'il n'en est rien, car l'homme n'est *tel,* c'est-à-dire déterminé en tant qu'agent de ses choix, que d'une façon relative. Sa *forme de détermination* est le bien en son absolu. Or, à vrai dire, cette détermination n'en est pas une, puisqu'elle ne délimite rien, et laisse ouvertes à la volonté toutes les perspectives de l'être[2]. L'être sous le rapport du bien, c'est l'objet adéquat du vouloir, comme l'être sous le rapport du vrai, c'est l'objet de l'intelligence. Si donc le sujet raisonnable est conscient, et s'il use de sa norme, il ne peut pas être déterminé absolument à juger convenable un bien particulier quelconque. On ne saurait rappeler trop souvent ce point de vue fondamental de la thèse.

1. Iª IIªᵉ, q. IX, art. 2.
2. Cf. *supra,* ch. II, *circ. fin.*

Toutefois, comme le vouloir a été donné à l'homme pour tout l'homme, c'est-à-dire en vue de réaliser sa fin, qui est *son* bien ; comme d'autre part l'homme est une nature complexe, et que sa nature doit se retrouver dans sa fin, il suit de là que le bien recherché par l'homme sous le nom de béatitude, revêt des conditions qui, reconnues telles, doivent incliner la volonté aussi naturellement que la béatitude elle-même[1]. L'homme peut-il être heureux sans vivre ; sans connaître, sentir, vouloir ; sans se lier avec ses semblables ? Ces conditions foncières du bonheur humain ne peuvent donc pas être répudiées vraiment. Quiconque prétend les fuir ne fait, d'ordinaire, que les rechercher sous de meilleures formes. L'ascétisme absolu est un vaincu apparent qui prépare en secret sa revanche.

Ce n'est pas une raison pour que, dans des cas spéciaux, une aberration de l'esprit ne puisse faire dire : Non, à des objets qui ont *naturellement* l'adhésion de l'âme. Le naturel est ce qui a lieu « *ut in pluribus* », et nous savons que la nécessité naturelle est conditionnelle. Si l'homme comprend son bien — et il le comprend, d'ordinaire, quant à ses conditions fondamentales — il doit vouloir nécessairement (d'une nécessité naturelle) vivre, connaître, sentir, se lier, etc..., comme il veut, d'une nécessité absolue, cette fois, et métaphysique, la béatitude elle-même, à l'égard de laquelle, dès que l'on comprend ce qu'elle est, il ne peut plus y avoir d'aberration du jugement pratique, attendu que sa notion enveloppe cela même que voudrait lui opposer une volonté en mal de révolte.

Mais il est d'autres dispositions qui, pour ne pas être naturelles à l'homme en tant qu'homme, n'en peuvent pas moins être naturelles à l'individu agissant, en raison de sa complexion personnelle. L'hérédité est un fait ; les hasards de la génération en sont un autre. Nous savons que saint Thomas y ajoutait les influences astrales[2], c'est-à-dire, à un

1. Cf. Iª IIªᵉ, q. X, art. 1. *cum comment. Cajet.*
2. Cf. q. XXIV, *De Verit.*, art. 1, ad 19ᵐ.

point de vue plus moderne, les activités générales qui interviennent dans la génération, puis dans l'activité de l'homme. Toutes ces dispositions ont leur influence dans le jugement pratique, puisque le pratique, il ne faut pas se lasser de le répéter, est relatif au réel en son individualité ultime, donc revêtu de toutes ses circonstances de fait, et que le jugement pratique de convenance signifie donc que l'objet, tel qu'il est en fait, est le bien du sujet, tel qu'il est en fait. Si donc, en fait, le sujet est, par exemple, disposé à la colère, ou à la volupté, ou au mensonge, il s'ensuivra que la vengeance, la jouissance, le mensonge pourront, dans le jugement pratique, jouer le rôle du bien. Ils tendront à le jouer d'une tendance quasi naturelle. J'emploie ce mot avec précaution, parce que, dans le langage de saint Thomas, le *naturel* est relatif à la nature spécifique; ce qui est individuel est référé à la matière, qui n'est *nature* que secondairement, en dépendance de la forme[1]. Toujours est-il qu'il y a tendance, et si l'homme laisse agir en lui la nature sensible, son jugement pratique, n'ayant égard qu'au bien de la nature sensible, qualifiera bon et convenable tout court ce qui n'est bon et convenable qu'aux sens.

C'est alors l'univers physique qui agira pour l'homme, puisque les dispositions auxquelles il obéit relèvent des « astres », des accidents de génération, des qualités physiques des ancêtres, c'est-à-dire, toujours, du cosmos. L'homme se sera livré au déterminisme; il aura agi en animal, et aura réalisé le mot de la Bible : « L'homme, étant en honneur, ne l'a pas compris; il s'est mis au rang des animaux sans raison et il est devenu leur semblable[2]. »

Pouvait-il l'éviter? Oui, à la seule condition que sa raison fonctionne. Si sa raison est liée, ne trouvant plus, dans un corps désorganisé, les conditions de son exercice, alors, la volonté, puissance du bien abstrait, ne peut plus entrer

1. Cf. *supra*, t. I, liv. I, ch. III, C.
2. In *Ps.* XLVIII, 13, 21.

en ligne ; la norme de l'action *humaine* ne peut plus être comparée, pour le vaincre, au bien essentiellement particulier qu'est le bien physique. Le déterminisme agira seul ; l'homme choisira comme l'animal, d'un choix imposé, ce qui veut dire que, selon la propriété des termes, il ne choisira point, et le libre arbitre n'aura pas été en cause[1].

Si, au contraire, la raison intervient, et dans la mesure où elle intervient, apportant avec elle sa norme, elle pourra constater le caractère relatif du bien sensible, et le jugement pratique pourra bien être encore incliné, avec plus ou moins de véhémence, dans le sens passionnel ; mais il ne sera plus déterminé d'une façon fatale.

Enfin, il est des dispositions qui ont pour sujet non plus les organes corporels et les pouvoirs sensibles de l'âme, mais la volonté elle-même, en ce que des actes répétés créent dans le sujet volontaire une inclination à des actes semblables. Une volonté que meut habituellement la raison prend le pli de la raison ; une autre, qui obéit habituellement à la passion, prend l'allure de la passion[2].

On remarquera que, pour saint Thomas, aucune innéité, aucune hérédité n'est admise ici. Ce qui est héréditaire est charnel, puisque la génération est œuvre de chair, et que l'âme vient d'une causalité plus haute. Rien de créé ne peut « imprimer » directement dans l'âme[3]. Par ailleurs, l'innéité des dispositions de l'âme renverserait toute la philosophie de l'individuation, qui, dans le thomisme, est fondamentale[4]. L'âme est créée *tabula rasa* au point de vue de la volonté comme au point de vue de l'intelligence. Recevant des sens ses idées, elle en reçoit aussi indirectement ses inclinations[5], et il est aussi mystérieux, mais non pas plus, qu'il se crée, par l'action, des dispositions de

1. Iª IIªᵉ, q. X, art. 3.
2. Iª IIªᵉ, q. LI, art. 2.
3. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1, ad. 19ᵐ ; III *Ethic.*, lect. XIII.
4. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, C.
5. « Alteratio autem quae fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva. » Q. XXVI, *De Verit.*., art. 3, ad. 12ᵐ.

l'âme voulante appelées *habitudes morales,* et qu'il se crée, dans l'âme pensante, des dispositions appelées *idées* ou *sciences.* Le fait, en tout cas, est là. Que de fois nous ne voulons qu'après avoir agi, comme nous ne pensons qu'après avoir parlé, comme nous n'aimons sensiblement qu'après avoir donné de nous-mêmes!

Or ces dispositions de l'âme nous font *tels,* et nous rejettent donc sous l'empire de la loi : *tel on est, tel vous apparaît le but à poursuivre.* D'où la définition d'Aristote : « La vertu est ce qui nous rend bons, et qui par là rend bonnes nos œuvres [1] ». La vertu ou le vice prédisposent le jugement pratique à se produire en un certain sens, comme y prédisposait la passion sensible. Il y a seulement une grande différence de degré; car les dispositions de l'âme voulante sont plus stables que les dispositions charnelles, et elles ne se laissent pas écarter de même (*facilius removetur passio quam habitus* [2]). Leur ampleur est aussi plus large, et la portée de leur action plus lointaine, en ce que la passion, étant d'ordre sensible, porte à juger de l'objet dans le présent et quant au présent (*prout nunc*) ; au contraire, l'habitude porte à juger comme dans l'absolu (*simpliciter et secundum se ; secundum rationem finis*). L'homme qui agit par passion est semblable au marchand peureux qui, en tempête, jette de suite à la mer des marchandises qu'il voudrait pourtant conserver. Le vicieux de volonté a perdu l'estime de l'objet et le souci de la conservation des biens de l'âme [3].

Il est intéressant de noter qu'aux divers motifs invoqués ici pour expliquer que le jugement pratique se porte sur une condition de l'objet plutôt que sur une autre, correspondent, dans la morale de saint Thomas, les diverses conditions de l'âme relativement au bien et au mal. Il n'y a qu'une façon d'être bon : obéir à la raison (c'est le pre-

1. *Ethic. Nic.*, II, 5, 1106ᵃ, 14. Cf. *S. Th.*, III *Ethic.*, lect. x, *circ. fin.*
2. Q. VI, *De Malo, in fine.*
3. In III *Ethic.*, lect. XIII.

mier motif invoqué) ; mais il y en a plusieurs d'être mauvais, car on peut fuir le bien par des voies diverses (*bonum ex integra causa; malum autem ex quocumque defectu*). A la présence ou à l'absence, dans l'esprit, de telle circonstance qui pourrait modifier le verdict, correspond le *péché d'ignorance;* aux influences passionnelles le *péché de fragilité;* aux habitudes volontaires le *péché de malice.*

Et il ressort des explications données que la liberté de spécification revêt bien ici des conditions qui ont une influence sur l'acte; mais que sa détermination ultime n'y trouve pas de raison suffisante. La vertu ou le vice acquis, la passion ou son contraire, l'hérédité, les circonstances, la prédominance rationnelle d'un bien, une qualité quelconque du sujet ou de l'objet, pourvu seulement que le sujet reste en possession de sa norme et que l'objet ne soit pas un absolu, rien de tout cela n'est principe de spécification nécessaire. Chacune à sa façon et pour sa part, ces influences *prédisposent* le jugement pratique à se produire en un certain sens; mais elles ne l'y *prédéterminent* pas. Ou, si l'on veut, on accorde un déterminisme relatif; mais, d'une part, ce déterminisme est parfois volontaire, comme dans le cas de l'habitude voulue [1], et, d'ailleurs, il ne conclut qu'à l'inclination nécessaire, non au vouloir nécessaire. Entre l'inclination, quelque véhémente qu'elle soit, et le vouloir ultime, il y a place pour la liberté, en ce que l'agent volontaire, recourant à sa norme, qui est le bien en son absolu, peut uger de son jugement instinctif; juger de son jugement passionnel; juger de son jugement vicieux ou vertueux, et aboutir à une conclusion *pratique,* donc à une détermination volontaire indépendantes des circonstances intérieures ou extérieures de la cause.

En résumé, on agit selon ce qu'on voit, et l'on voit selon ce qu'on est; mais on n'*est* invinciblement et involontairement, en tant qu'agent raisonnable, qu'un appétit géné-

1. Il ne dépend pas de l'homme vicieux de juger comme un homme sage; mais il dépend de lui de n'être pas vicieux (In III *Ethic.*, lect. xii).

ral du bien abstrait, auquel nul bien particulier ne peut donc paraître, absolument et nécessairement, convenable.

F. — LA NATURE DE L'ACTE LIBRE.

Arrivés ainsi au terme de l'analyse, nous sommes en état de fournir la synthèse.

La liberté est un attribut de l'action volontaire. L'action volontaire comporte spécification et exercice, et à l'égard de ces deux faces de l'action humaine, on est en possession des données suivantes :

Premièrement, qu'il soit question d'agir ou de ne pas agir (ordre d'exercice); qu'il soit question d'agir ceci ou cela (ordre de spécification), lorsque la volonté se détermine, c'est toujours selon une forme empruntée à l'intelligence. Le oui ou le non, le blanc ou le noir de l'action impliquent un jugement qui vient d'elle.

Deuxièmement, en matière contingente — et le pratique est du contingent par excellence — la détermination de l'intelligence est elle-même conditionnée de plusieurs manières. Elle est conditionnée, tout d'abord, par des influences étrangères au vouloir, mais qui ne sont pas nécessitantes sans le vouloir; par d'autres encore qui sont volontaires, mais d'un volontaire antérieur, que l'action *hic et nunc* peut ne pas subir, à moins qu'un vouloir actuel n'y confère. Ce vouloir même qui va faire aboutir toutes les influences extérieures ou intérieures en déterminant ultimement le jugement pratique, ce vouloir, dis-je, ne peut pas être un vouloir aveugle. Il faut que ce soit un vouloir éclairé, puisque, en doctrine générale, il n'est point de vouloir qui ne le soit; puisque, d'ailleurs, à l'instant suprême où se fixe le choix, si la volonté agissait seule, nous aurions là, peut-être, une *spontanéité,* mais nous n'aurions pas une liberté, puisque alors, les circonstances susdites restant les mêmes, la volonté se porterait nécessairement et toujours dans le même sens. Où prendrait-

elle de quoi faire varier son action, puisque le principe de toute variation spécificatrice est l'intelligence?

Il semble donc que nous tournions ici dans un cercle. L'ultime vouloir dépend, quant à sa teneur active ou passive, orientée ici ou là, de l'intelligence spécificatrice, et cette spécification même dépend ultimement du vouloir.

Ou bien alors, si l'on brise le cercle, c'est pour fuir à l'infini, sans jamais trouver d'explication satisfaisante. Car si l'on dit : Le vouloir qui conditionne le jugement ultime n'est pas celui qui en dépend, il faudra donc que ce soit un autre, et cet autre vouloir, qui conditionne le jugement, devra être conditionné lui-même par un autre jugement, qui dépendra d'un autre vouloir, et ainsi de suite, puisqu'il est entendu que toute volonté de choix est une volonté jugée, et que tout jugement ultimement pratique dépend d'un vouloir.

La réponse à cette difficulté est semblable à celle qui fut faite lorsqu'il s'agissait de savoir si c'est l'âme qui meut le corps ou si c'est le corps qui meut l'âme. Après Grégoire de Nysse, saint Thomas fait appel, explicitement, à la théorie du composé humain pour éclairer la question présente [1]. Or, cette théorie nous est familière. Ni l'âme ne meut le corps, ni le corps ne meut l'âme sans collaboration de ce qui est mû; sans réciprocité d'influence. L'âme meut le corps, puisqu'elle est, en tant qu'idée évolutive, le principe directeur ou déterminateur de toute l'action vitale. Mais l'âme ne meut pas le corps sans le corps, puisque sa réalité, en tant que forme du corps, inclut le corps; puisqu'elle est *idée incarnée,* et ne peut agir que par les organes, ceux-ci par les propriétés de leurs tissus, celles-ci résultant elles-mêmes d'autres propriétés plus élémentaires.

L'âme, dis-je, meut le corps, et le corps aussi meut l'âme, puisque tout changement du corps est un changement du composé animé, et impose à l'idée évolutive des conditions

1. Iª IIªᵉ, q. XIII, art. 1.

nouvelles qui en particularisent l'influence. Mais le corps ne meut point l'âme sans l'âme, puisque les pouvoirs qu'il exerce pour agir lui viennent d'elle, l'idée vitale étant le principe premier de la constitution du corps.

Au fond, et nous l'avons dit, ces deux propositions analytiques : L'âme meut le corps ; le corps meut l'âme, trouvent leur signification vraie en celle-ci : Le corps animé se meut lui-même [1]. Il y a là un cercle aussi ; mais la réalité en triomphe, et la pensée s'y retrouve en distinguant les divers rapports sous lesquels l'âme et le corps sont ainsi en dépendance mutuelle. Il en sera de même en notre cas, et si l'on poussait un peu loin la comparaison, on y trouverait de grandes lumières, pour cette raison que les principes engagés ici et là sont les mêmes.

On dit ici que la volonté ne passe à l'acte que selon la détermination de l'intelligence, parce que la détermination vient de la forme, et c'est l'intelligence qui introduit en nous la forme. Ainsi l'âme, forme du corps, meut le corps en déterminant la finalité que les activités corporelles exécutent.

On dit en second lieu qu'en matière contingente, l'intelligence ne se détermine pas seule, et ne détermine donc pas seule non plus l'acte volontaire, je dis au point de vue spécification : les dispositions du sujet y confèrent. Ainsi l'âme, qui meut le corps en spécifiant son acte, c'est-à-dire en déterminant la courbe vitale, voit pratiquement ses déterminations conditionnées par les dispositions corporelles.

Enfin, l'on ajoute que parmi les conditions du sujet qui influencent la spécification de nos actes volontaires, toutes sont relatives, excepté une, qui est le vouloir même en son fond insondable. Ainsi les conditions imposées au fonctionnement vital par les dispositions corporelles sont contingentes, et ne relèvent absolument, à travers toutes les explications relatives qu'on en peut fournir, que de l'indétermination de la matière pure.

1. Cf. *supra*, l. V, ch. I, B.

Il ressort donc de la comparaison invoquée trois choses. Et tout d'abord, que l'interdépendance du jugement et de l'exercice volontaire impliqués dans l'acte du libre arbitre est naturelle autant que nécessaire. Étant donné nos solutions préliminaires; étant donné que tout acte de volonté est déterminé spécifiquement par l'intelligence; qu'inversement, toute détermination de l'intelligence en matière contingente relève du vouloir et ne relève finalement que de lui seul, il faut concevoir que l'acte de liberté est un acte mixte. C'est un acte de *jugement voulu,* ou un acte de *vouloir jugé,* intelligence et volonté se conjuguant, ici, à la façon d'un pouvoir unique; forme et matière ne formant qu'un composé, un mixte, où les propriétés des composants se retrouvent, mais amenés à l'unité d'une synthèse.

Cet acte en partie double donne satisfaction, en tant que jugement, à la nécessité de rendre intellectuels tous nos actes d'hommes; en tant que voulu, il vient au secours de l'indétermination inévitable de l'intelligence en matière pratique. L'ordre de spécification et l'ordre d'exercice, venus au-devant l'un de l'autre, se recouvrent ainsi partiellement, mais sur le terrain de la volonté. Celle-ci use de l'intelligence pour une œuvre qui dépasse l'intelligence et qui est la sienne propre : le *fait.* Dans l'autre sens, l'intelligence détermine la volonté à agir ou à ne pas agir, à agir ceci ou cela; mais elle le fait avec une efficacité qui vient de la volonté elle-même. L'intelligible n'est qu'un droit, réel ou apparent. Le fait, dans la nature, est donné par le sujet *matière*, cause de l'individu; dans l'âme, par le vouloir, que doit inclure le jugement pour atteindre à l'individualité de l'acte.

On échappe par là au double écueil qui avait fait instituer toute cette recherche[1]. L'homme ne juge pas son jugement sous une influence qui échappe à son jugement; tout est jugé, même le choix entre les divers jugements de

1. Cf. *supra*, ch. III, A, *circ. fin.*

valeur qui se disputent l'acte, puisque le choix lui-même *est* jugement, incluant une face lumière. Et pas davantage on ne va à l'infini dans le conditionnement des actes, puisqu'on s'arrête « aux pouvoirs suprêmes qui se réfléchissent sur soi et l'un sur l'autre [1] », et qu'il n'est donc pas nécessaire, arrivé au *vouloir jugé,* de chercher à le faire juger par autre chose ; ni, arrivé au *jugement voulu,* de trouver autre chose qui le veuille.

Le libre arbitre se présente, aux yeux de saint Thomas, comme un pouvoir à la fois multiple et un (*colligit plures potentias virtualiter*). « En effet, dit-il, tous les pouvoirs de l'âme ont leur origine dans son essence, et sont comme ses propriétés essentielles. Mais dans cette origination, il y a un ordre, tellement que l'origine d'une puissance suppose celle de l'autre, et d'une certaine manière procède par elle du fond commun de l'âme. Et cela se voit à leurs actes ; car l'acte d'une puissance suppose parfois nécessairement l'acte de l'autre : ainsi l'acte de la puissance appétitive suppose l'acte de la puissance appréhensive. De là, il suit que, comme la vertu de l'essence de l'âme se retrouve dans chaque puissance, ainsi la vertu d'une puissance plus lointaine se retrouve dans la plus immédiatement active. De là vient qu'un pouvoir comme le libre arbitre peut en réunir en soi plusieurs. Le choix, en effet, qui est son acte propre, suppose le discernement et le désir ; car choisir, c'est réaliser une option. Or ces deux choses ne peuvent se faire sans qu'intervienne le double pouvoir de la volonté et de la raison. Il est donc clair que le libre arbitre réunit l'influence de la volonté et de la raison, et c'est pourquoi il est dit une faculté de l'un et de l'autre [2]. »

Dans ces dernières paroles, saint Thomas fait allusion à la « sentence » qu'il commente, et d'après laquelle le libre arbitre se définit *facultas rationis et voluntatis.* Ailleurs, il rappelle et donne comme équivalentes ces deux autres

1. II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 3, ad 5m.
2. In *Sent.*, *loc. cit.*, art. 1.

définitions : *liberum de ratione judicium*[1]; *liberum dé voluntate judicium*[2], en faisant remarquer soigneusement que la particule *de* n'indique pas la matière à laquelle le jugement s'applique, comme si l'on voulait dire que le libre arbitre est un pouvoir de juger son jugement ou son vouloir, interprétation qui nous rejetterait à l'infini, en exigeant de nouveaux jugements et de nouvelles volontés antécédentes; elle signifie « l'origine de la liberté », en ce que nos choix sont libres pour cette raison que, doués de raison, nous pouvons juger notre jugement, et, doués d'une volonté que définit le bien abstrait, nous ne sommes entraînés par aucun jugement de valeur concernant un bien particulier, sans que la volonté y confère.

Le libre arbitre se présente ainsi comme dépendant d'une double cause; l'une immédiate : l'indétermination foncière du vouloir; l'autre plus lointaine, mais aussi plus fondamentale : l'indétermination du jugement en matière pratique. Le jugement est comme l'âme lumineuse de l'acte, son « *idée directrice* », pour rappeler une expression célèbre. Et, comme cette idée n'a rien de nécessitant par elle-même; comme le bien qu'elle propose, dès qu'il est relatif, demeure discutable, même tout considéré, puisque aussi bien ce *tout* est inépuisable, ainsi qu'on l'a fait voir; et, comme enfin l'être qui se meut à vouloir selon cette idée fait retour, dans son acte même, sur l'insuffisance absolue de l'idée et sur sa dépendance à l'égard du vouloir, à cause de cela cet acte est libre. On voit que la cause lointaine et dernière de cette liberté est dans la raison, qui fait ainsi retour sur son jugement pour en juger la valeur relative; mais la cause immédiate et prochaine est dans le vouloir, parce que c'est l'infinité du vouloir qui met toute détermination du jugement actif sous sa dépendance. « La racine de la liberté est la volonté comme sujet, et la raison comme cause[3]. »

1. II *C. Gentes*, c. XLVIII, 4.
2. In *Sent.*, *loc. cit.*, art. 3.
3. I^{a} II^{ae} q. XVII, art. 1, ad 2^{m}.

Par où se révèle ce qu'il y avait de vérité dans l'opinion de Socrate. Non, la vertu n'est pas une science, ni le vice une ignorance; mais comme, dans la première, est incluse une lumière pratique; dans le second, l'absence de cette lumière, on peut, en regardant l'action sous cette face, appeler la vertu une *certaine* science (*quasi quaedam scientia*[1]) et le vice une *certaine* ignorance, à savoir une ignorance de choix (*ignorantia electionis*[2]); mais ce n'est là ni une ignorance ni une science de raison pure. Pour parler plus précisément, on dira : « Un vouloir pervers accompagne toujours une certaine erreur de la connaissance pratique[3] », comme un vouloir vertueux implique sa rectitude. Celui qui pèche sait bien que le péché est mauvais en soi; il sait qu'il est mauvais même par rapport aux circonstances, en tant que ces circonstances sont objet de la raison fonctionnant à part; mais, tout considéré, y compris lui et son attitude volontaire à l'égard du bien, il trouve bon de poser l'acte.

Le jugement qui entraîne tient donc sa force de la volonté qui est entraînée, comme la volonté tient sa lumière du jugement qu'elle-même détermine. Et il y a bien là un cercle vital, comme il y en a un entre l'aliment et le tissu qui le transforme pour se transformer lui-même; mais il n'y a pas cercle vicieux, parce que la causalité réciproque invoquée ne s'exerce point sous le même rapport. Le jugement de la raison pratique en un sens précède, en un sens suit le mouvement de l'appétit que nous disons libre. Il précède, en tant qu'incluant l'objet du choix et la valeur relative qui s'y montre. Il suit, en tant que le choix effectif, la décision suprême, celle qui fait valoir *absolument*, *pour nous*, ce qui ne valait, *en soi*, que relativement, est effet du vouloir. Enfin, en tant que le jugement est condition du vouloir éclairé qui passe à l'acte; en tant qu'il est lumière immanente d'action, forme d'une matière active, âme d'un

1. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 1.
2. Q. XXII, *De Verit.*, art. 15, arg. 1.
3. Q. II, *De Malo*, art. 9; I[a] II[ae], q. LXXVII, art. 2.

corps, il ne précède ni ne suit : il est élément de synthèse.

Après avoir ainsi noué nos pouvoirs l'un à l'autre, les avoir complétés l'un par l'autre, de façon à expliquer le tout de l'action : sa face lumière et sa face exercice ; sa détermination de fait et son indétermination de droit, il n'y a plus à chercher autre chose. De même qu'on ne demande pas ce qui fait voir l'intelligence, ainsi il ne faut pas demander ce qui fait vouloir la volonté. Quant à leur acte propre, ou mieux, quant à ce qui revient à chacune, dans cet acte commun qui est le vouloir éclairé, le jeu de nos facultés n'a d'explication que leur nature même. « Que la volonté garde le domaine de son acte, elle tient cela de sa nature, en tant que *telle* puissance, ne dépendant finalement que d'elle-même[1]. » L'homme *peut* obéir à divers motifs ; il *doit* obéir aux motifs rationnels, en ce qu'ils tendent à réaliser sa fin et, par elle, l'ordre divin des choses. Mais qu'il se décide en un sens ou dans l'autre, il ne faut pas en chercher de raison autre que le vouloir même[2]. « Quand l'âme, dit subtilement Augustin, se commande ultimement (*perfectè*) à elle-même de vouloir, déjà elle veut[4]. »

Il ressort de là, en second lieu, que si l'on veut préciser tout à fait, il ne faut pas laisser au même plan les deux appellations qu'on appliquait à l'acte libre en disant : C'est un *jugement voulu ;* c'est un *vouloir jugé*. L'acte libre est, à la vérité, ces deux choses, mais non pas *ex aequo*. Aristote, qui a défini, lui aussi, l'acte de choix « une intellection appétitive ou un appétit intellectuel[4] » semble pencher vers cette dernière appellation comme vers la plus exacte. A y bien réfléchir, cette préférence hé-

1. II *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1.

2. « Hujusmodi autem quod est non uti regula rationis et legis divinae non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere. » Q. I, *De Malo*, art. 3.

3. VIII, *Confess.*, c. IX, *med.*

4. Διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνρωπος (*Nicom.*, VI, 1139ª, 4).

sitante ne suffit pas; il faut déclarer « manifeste » que l'acte de liberté est substantiellement un acte de volonté, mais en tant que la volonté est liée à la raison qui dirige ses actes, comme, dans le cas du composé humain, la marche est un acte du corps, mais en tant que le corps est lié à l'âme qui dirige les actions vitales. « Toutes les fois, en effet, que deux éléments concourent pour former une unité, il est inévitable que l'un ait raison de forme par rapport à l'autre. » La forme de l'acte libre, on l'a suffisamment montré, c'est le jugement qui l'imprègne; sa matière, c'est le vouloir où, à son tour, il trouve des conditions qu'il subit. Or, la substance de l'acte doit se prendre, ici, du côté de sa matière, puisque ce qui est dirigé et orienté par autrui est matière, par rapport à ce qui lui impose un ordre [1]. D'ailleurs, l'objet du choix est proprement le bien ou le mal, ce n'est pas le vrai ou le faux; or l'objet caractérise l'acte, et dit de quel pouvoir il procède [2]. Enfin, à regarder le choix sous la lumière des analyses précédentes, on se rend compte qu'il consiste dans « l'acception ultime de son objet » (*ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum* [3]). L'âme *cueille,* si l'on peut ainsi dire, parmi les diverses attitudes proposées, celle que son choix consacre. Or, cela n'est pas proprement acte de raison, mais de volonté, puisqu'il est avéré que tout le poids de la délibération, quel qu'il soit, n'entraîne point l'acte, et que le jugement d'élection ne l'entraîne qu'en raison de ce qu'il emprunte à la volonté. C'est donc bien à celle-ci qu'il convient d'attribuer principalement l'acte, bien que, pour le produire, elle s'imprègne de raison, et que, sous son influence, la raison pratique dise, désormais, non pas : Ceci est bon; mais : Ceci est le meilleur (*utilius ad finem* [4]). C'est ce qu'on entendait noter en disant que l'ordre de

1. Iª IIªᵉ, q. XIII, art. 1.
2. In VI *Ethic*, lect. II, *circ. fin.*
3. Q. XXII, *De Verit.,* art. 15.
4. *Ibid.*

spécification et l'ordre d'exercice se recouvrent partiellement sur le terrain de la volonté.

Mais s'exprimer ainsi, ce n'est pas contredire l'unité synergique où gît l'essence du libre arbitre. Il faut le répéter encore, la volonté est ici le corps qui exécute ; l'intelligence est l'âme qui oriente, mais d'une orientation « *politique* » (*politico principatu*), c'est-à-dire en subissant les conditions de ce qu'elle mène. L'acte de liberté part des profondeurs du sujet sachant et voulant ; il est acte de vie, et comprend donc, en son unité, ce que le découpage analytique des facultés morcèle. Il est des occasions, dit un commentateur, où il faut parler de facultés ; d'autres où il faut parler seulement de l'homme. Aussi est-ce à bon droit qu'Aristote termine la phrase que nous citions par un appel à l'unité synthétique du sujet humain, qui est ici le mot suprême : « Le choix est donc ou une intellection appétitive ou (mieux) un appétit intellectuel, et le principe qui choisit ainsi, c'est l'homme. »

F. a. — *Contingence naturelle et liberté humaine.*

Il ressort, enfin, de la comparaison de notre cas avec celui de l'âme et du corps, de la forme et de la matière, que les racines de la liberté et celles de la contingence se correspondent [1].

Les produits de la contingence sortent des profondeurs insondables de la matière ; ceux du libre arbitre sortent des profondeurs également insondables de la volonté rationnelle, qui est un infini de pouvoir. De même que, pour exclure la contingence naturelle, il faudrait supposer une activité première dont l'effort serait égal à la potentialité de la matière pure, ainsi, pour exclure la liberté, il faut un bien qui égale en ampleur la vacuité de l'âme.

Les rencontres de séries actives et passives qui ont lieu

1. Cf. *supra*, l. IV, ch. III.

dans la nature sont, pour une part, *organisées,* c'est-à-dire enveloppées dans des ensembles, obéissant à des lois, donnant lieu, par conséquent, à prévision, à vérité *ante eventum,* en ce que l'idée directrice immanente de ces faits ou groupes de faits peut se refléter en nous par la science; mais, pour une part indéterminable, les rencontres de séries causales sont sans loi, sans intelligibilité, sans vérité par conséquent, et hors de toute prévision possible. Ainsi, le conflit des biens, en nous, contient une part de détermination qui prête aux sciences morales et psychologiques leur matière; qui permet de prévoir et de dire ce que fait l'homme placé dans telles ou telles circonstances. Mais, pour une part, aussi, les prévisions doivent être en déroute. Il n'y a pas de vérité certaine, *ante eventum,* de ce que fera l'homme moral placé dans des circonstances quelconques, parce que toute circonstance définissable, hors l'évidence du bien total, est inadéquate au vouloir, et que la mise en équation, nécessaire pour prévoir, prêtera donc à des fuites vers l'inconnaissable.

De même, donc, que la thèse thomiste relative à la contingence naturelle ne nie pas le déterminisme en tant que condition des sciences naturelles, ainsi, la thèse thomiste relative au libre arbitre ne nie pas le déterminisme en tant que condition imposée aux sciences morales. Les sciences physiques *démontrent;* mais leurs démonstrations sont impuissantes à atteindre l'intime individualité du *fait,* parce que le *fait* inclut, de par la matière, une dose d'indétermination que le *droit,* exprimé par les lois, ne peut pas vaincre. Ainsi, les sciences morales démontrent; mais leurs démonstrations ne peuvent prétendre à régir le *fait moral* en son individualité même, parce que ce fait, bien que conditionné de mille manières et sujet à des lois, peut échapper, finalement, à leur emprise. Le déterminisme, ici ou là, est donc admis à titre relatif; il est nié dans l'absolu; mais l'absolu n'est pas un droit universel de la science humaine.

Et, de même qu'on ne nie pas tout court le déterminisme, on ne nie pas non plus le principe de raison suffisante, en tant qu'il est une loi de l'être. Rien n'a lieu sans raison, soit dans la nature, soit dans l'homme ; mais il est des raisons inaccessibles à la raison ; l'intelligible est inégal au réel, et la clarté bornée des « raisons suffisantes » de l'intellectualisme ne plonge ni au fond de la matière pure, ni moins encore au fond de la volonté humaine.

Tout ce qui se passe dans la nature doit s'y passer, étant donné l'ensemble des conditions mises en œuvre ; mais, dans ces conditions, entre la matière au fond obscur et inaccessible. De même, tout ce qui se passe dans l'action humaine doit s'y passer, étant donné l'ensemble des conditions de l'acte : le poids du dernier jugement est fatal ; « quand de l'universel et du singulier il se fait en nous une unité, il est fatal que, dans l'ordre scientifique, la conclusion suive, et dans l'ordre pratique, l'action [1] ». Mais dans l'unité active ainsi constituée ; dans le dernier jugement en tant que *pratique ;* bref, dans l'ensemble des conditions de l'acte de choix est incluse la volonté, de telle sorte que nulle raison suffisante n'est suffisante sans elle ; que toute raison qui, en fait, suffit est suffisante par elle, et que c'est donc elle, qui fait le triomphe des raisons suffisantes de la raison pure, bien loin de les subir.

On ne cède, ainsi, ni au déterminisme rationaliste, ni à l'indéterminisme arbitraire. On n'introduit même pas, dans le processus des actes, de discontinuité rationnelle, puisque l'acte de liberté est *vouloir éclairé,* de même que le jugement qui le détermine est *jugement voulu.* A travers cette synthèse vitale, la coulée de lumière passe, bien qu'un autre courant s'y confonde. A plus forte raison n'y a-t-il point là discontinuité dans l'être, surgie d'un fait nouveau, sans attaches avec des antécédents ontologiques ; en un mot, *création.* Ce qui se passe en nous est com-

1. Aristote, *Nic.*, H, 1147ª, 25-28.

plètement fondé en nous. On ajoute seulement que ce *nous* a des profondeurs que n'atteignent point les raisons suffisantes. Ce que nous choisissons, nous devons le choisir, au total; mais ce total ne peut pas se totaliser, parce qu'il comprend un indéterminé par essence.

Et ce qui est vrai de la volonté est vrai, proportionnellement, de la matière. D'où la similitude des solutions, là où elles interviennent l'une ou l'autre.

Si d'ailleurs la comparaison se soutient, à ce point de vue, entre la liberté humaine et la contingence naturelle, il y a pourtant des différences profondes. Les résultats sont là pour le faire voir. La contingence naturelle est une déficience; donc une marche au néant. C'est une rétrogradation dans le sens de la matière informe, à travers les formes intermédiaires que la déficience de l'action recherchée a laissées libres. La liberté est une voie ouverte vers des ascensions sans terme assignable. Si les chutes y sont faciles, les éviter sera d'autant plus glorieux au marcheur. La condition est plus haute, de celui qui monte et qui peut tomber que de ce qui coule lentement aux abîmes.

Et cette différence entre les effets tient à la différence des causes. Dans la nature, la contingence est le signe de l'imperfection des agents; dans l'homme, la liberté est le privilège suprême. Aussi a-t-on attribué la liberté à Dieu, alors que son action ne souffre point de contingence [1].

Dans la nature, chaque agent est, de soi, déterminé à *telle* œuvre; s'il manque le résultat, c'est parce qu'un empêchement étranger à lui s'interpose. La contingence de l'action vient donc, ici, d'une espèce de contrainte contre laquelle l'agent n'est pas armé, ne disposant, pour agir, que de sa forme d'être, qui est déterminée à tel effet et non pas à tel autre. Au contraire, l'être raisonnable, quand il agit comme tel [2], n'est déterminé qu'à l'égard du bien en son

1. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, M. b.
2. La nécessité de cette restriction est évidente. L'homme, en tant qu'objet

ampleur, et, se tenant à cet objet, il peut opposer un empêchement à tout ce qui prétendrait l'entraîner vers un bien inégal à sa norme. Il y a donc contingence, dans la nature, parce que tout agent naturel peut être empêché et lié ; dans l'âme, parce qu'elle ne peut pas être liée.

Cette différence se rattache à une autre plus profonde encore. Si tout agent naturel peut être empêché, c'est que nul agent naturel n'égale, en détermination active, l'indétermination passive de la matière. Or, la sorte d'infinité que nous attribuons ainsi à la matière pure est relative à un genre : l'*être mobile*. On ne peut tirer de la matière que ce pour quoi elle est faite. Élément du devenir corporel, tel que la *nature naturante* l'a prévu, sa potentialité ne va pas au delà ; son indétermination même est déterminée, si l'on peut ainsi dire, en tant que relative à une forme particulière de réalisation, hors de laquelle son pouvoir expire[1]. Il s'ensuit que, pour vaincre l'indétermination de la matière pure et supprimer la contingence naturelle, il suffirait d'un agent fini, pourvu que l'activité de cet agent fût égale à l'infinité toute relative de la matière pure.

Au contraire, l'infini attribué au vouloir est relatif à tout l'être, puisqu'il enveloppe tout le bien, qui lui est identique, et il n'y a donc que l'être sans détermination, l'infini pur et simple qui, représenté dans l'âme, ou plutôt présent à elle (car l'infini ne peut pas être représenté[2]) peut vaincre absolument toute résistance.

La dignité de l'être humain est ainsi affirmée, sans que soit mise en oubli la fragilité de sa nature. On n'ignore pas le poids de misère que le déterminisme ou les contingences physiques; que le déterminisme relatif auquel est soumise l'âme elle-même font peser sur nous tous; mais

de nature, tombe sous la loi de la contingence naturelle; mais en tant qu'être moral, il la domine.

1. Cf. *supra*, l. III, ch. IV, A. a.

2. Cf. Ia pars, q. XII, art. 2.

absolument parlant, nous sommes nos maîtres. Nous le sommes doublement, en ce que, d'abord, nous pouvons, en rigueur, la raison fonctionnant, surmonter toute influence; en ce qu'ensuite, par le moyen de l'action libre, nous pouvons librement nous construire. Cette nature nouvelle qu'est l'habitude[1], l'acte libre la crée, et nous en devenons soit les bénéficiaires méritants, soit les libres esclaves. On peut ainsi travailler pour ou contre son libre arbitre; mais c'est avec son libre arbitre : libre arbitre relatif d'un côté, libre arbitre absolu de l'autre[2]. Saint Thomas signerait volontiers, en ce sens-là, l'heureuse formule de Lequier : « Non pas *devenir,* mais *faire,* et, en faisant, *se faire*[3]. »

Si l'on entend de la même façon ce qu'on a appelé des *commencements absolus,* saint Thomas n'y est point opposé. Soit qu'il s'agisse de contingence naturelle, soit qu'il s'agisse de liberté, il accorde les commencements absolus, non pas en ce sens qu'il y aurait des effets sans cause; mais en ce sens qu'il y a des effets sans cause *propre,* sans cause déterminée directement à les produire, et qui, par là, peuvent être ou ne pas être. Un effet de nature contingent sort de causes en soi déterminées; mais il en sort *indéterminément,* car ce n'est pas à lui que tendait leur détermination naturelle; il est un à-côté de l'action, et les à-côté de ce genre sont en nombre infini; ni la raison ne peut les atteindre, ni l'intelligibilité immanente au monde ne les enveloppe. Seul l'Absolu divin les contient, en sa superintelligibilité, source de l'intelligibilité déficiente des choses[4]. De même, un effet de liberté sort, comme tel, de la volonté; mais il en sort parce qu'elle *veut,* et non point parce qu'elle *est;* et puisqu'elle veut dans cet acte même, et n'était point déterminée d'avance à vouloir ainsi, il y a

1. Q. XXIV, *De Verit.*, art. 10, ad 1m.
2. *Ibid.*, ad 7m et 15m.
3. *Recherche d'une vérité première*, p. 85.
4. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, C et D.

donc indétermination dans les antécédants de l'acte; il y a commencement absolu.

Dira-t-on pour cela qu'il y ait, dans la nature ou dans l'âme, un pouvoir créateur? Non; car le créé n'a de conditions d'aucune sorte, sauf la causalité transcendante, et le contingent ou le libre ont de multiples conditions, bien que celles-ci comportent un fond d'indétermination invincible. Si les esclaves d'Aristote n'étaient pas envoyés chacun par son maître, ils ne se rencontreraient pas[1]. Si notre volonté ne trouvait pas son bien plus ou moins incarné en toutes choses, elle ne serait point invitée au choix et ne trouverait point en soi de quoi choisir. Le contingent se rattache au nécessaire, et le libre au déterminé ; seulement, par un lien lâche. Entre les mailles du déterminisme naturel passe le contingent; entre celles du déterminisme psychologique passe le libre.

G. — SAINT THOMAS ET LE DÉTERMINISME.

Munis de ces multiples notions, nous voyons facilement ce que saint Thomas répondrait aux déterministes.

Il en est de trois espèces. Ceux qui mettent tous nos actes sous la domination de la matière. Ceux qui les mettent sous la domination de l'idée. Ceux qui les jettent au transcendant : les fatalistes.

De ceux-ci, il n'y a plus rien à dire. Deux fois déjà nous avons relevé les hautes conceptions qui permettent à notre auteur d'affirmer l'universalité de l'action transcendante sans verser dans le fatalisme[2].

A l'égard des matérialistes, la réponse peut être brève. Ils se trouvent réfutés ici par le fait seul que sont réfutés leurs principes[3]. Les théories ci-dessus exposées reposent évidemment sur la distinction de l'universel et du parti-

1. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, C et D.
2. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, Q., et t. II, l. IV, ch. III, A. *circ. fin.*
3. Cf. *supra*, l. V. ch. IV. A.

culier, de la *notion* de bien (*ratio boni*) par opposition au bien incarné plus ou moins dans les objets de l'activité humaine. L'homme est libre parce qu'il a une norme d'action, qui est la notion de bien abstrait, grâce à laquelle il domine les jugements particuliers qui l'invitent à l'acte, et peut ainsi échapper à leur influence. Si, avec le matérialisme, on ramène la *notion* à une *image;* si l'on dissout l'universel dans le singulier plus ou moins « associé », le libre arbitre est exclu par là même. Mais on tombe alors sous le coup de précédentes critiques.

Ce qu'il faut concéder aux arguments du matérialisme, c'est que cet *arbitre* que, parlant absolument, nous déclarons libre, n'en est pas moins conditionné au dedans et au dehors par les activités matérielles. Tout le poids du monde pèse sur nous, tantôt nous inclinant dans le sens de notre loi, tantôt nous entraînant en sens contraire. Il ne dépend pas de nous que cela ne soit pas ; mais il dépend de nous, sauf les restrictions introduites, que cela ne soit pas finalement vainqueur. Dans les termes prudents où elle se pose, cette thèse n'a rien à craindre des constatations de la science.

Reste le déterminisme psychologique, dont l'argument de fond ne se rencontre nulle part aussi précis, aussi clair que dans la *Théodicée*[1] de Leibnitz, ou dans la *Critique de la Raison pure*[2], à moins que ce ne soit dans saint Thomas lui-même. Cet argument se résume en ceci que le libre arbitre, compris comme nous l'entendons, à savoir comme une indétermination du choix par rapport aux circonstances intérieures ou extérieures de ce choix; par conséquent comme un pouvoir de choisir autrement, dans des circonstances intérieures ou extérieures identiques, à la seule condition qu'on exclue de ces circonstances l'acte de choix lui-même — le libre arbitre, dis-je, ainsi entendu, fait

1. *Théodicée,* I, § 45.
2. *Critique de la Raison pure*, Dialectique transcendantale, 3e antinomie, antithèse.

brèche au principe de raison suffisante, qui est le fondement du savoir. « Tout commencement d'action suppose un état de la cause non encore agissante; et un commencement dynamiquement premier de l'action suppose un état qui n'a aucun rapport de causalité avec le passé de la même cause, c'est-à-dire qui n'en résulte d'aucune manière. La liberté transcendantale est donc opposée à la loi de causalité, et elle pose une liaison d'états successifs produits par des causes efficientes, suivant laquelle aucune unité expérimenmentale n'est possible[1]. »

Pour éviter cet inconvénient réputé invincible, Kant imagine sa liberté *nouménale*. Pour lui, l'âme raisonnable se donne à elle-même, hors du temps, son caractère moral, conditionnant ainsi, du dehors, une série d'effets empiriques dont le déroulement aura lieu selon les lois du déterminisme. Quant à Leibnitz, il se contente, en fait de liberté, d'une possibilité logique ou métaphysique d'agir autrement qu'on n'agit en fait; maintenant une *nécessité morale*, qui fait de l'homme « *un automate spirituel*[2] », mais dont il plaît à ce philosophe de dire néanmoins qu'elle « incline infailliblement sans nécessiter », à cause de la contingence logique ou métaphysique admise.

Les inconvénients de ce dernier système se voient assez; ceux que dévore Kant, pour être différents, ne sont pas moins graves. Au motif de l'un et de l'autre, saint Thomas fut si peu étranger qu'il l'a formulé de sa part aussi énergiquement que quiconque. « Si la volonté, dit-il, se meut librement et non nécessairement à certaines choses, il est nécessaire de dire qu'elle a le pouvoir des contraires (*se habet ad opposita*); car ce qui n'est pas nécessaire peut ne pas être. Or, ce qui est en puissance aux contraires ne se résout que par quelque chose qui le détermine à l'acte, et nous appelons cela cause. Il faudra donc, si la volonté veut déterminément quelque chose, qu'il y ait une

1. *Critique de la Raison pure, loc. cit.*
2. *Théodicée*, I, § 52.

cause qui le lui fasse vouloir. Or, la cause posée, il est nécessaire que l'effet soit posé avec elle, ainsi que le prouve Avicenne (*Métaphys.*, lib. VI, c. I et II). Car si, la cause étant posée, il est encore possible que l'effet ne soit point, il faudra encore autre chose pour décider de l'acte, et c'est donc que la première cause n'était pas une *cause suffisante*[1]. »

On voit que Leibnitz se retrouve ici, même quant au langage. Or saint Thomas répond : « Toute cause, *même suffisante*, ne produit pas nécessairement son effet ; car elle peut être empêchée, comme il arrive aux causes naturelles... Ainsi donc, cette cause qui fait que la volonté veuille telle chose (à savoir les motifs rationnels de l'acte) n'est pas tenue, pour être suffisante, de produire cet effet nécessairement ; car la volonté même peut y apporter un empêchement, soit en repoussant telle considération qui la porte à vouloir, soit en considérant autre chose, à savoir que cet objet, qui est proposé comme bon, sous certain rapport n'est pas bon. »

C'est bien toujours, on le voit, le caractère absolu du bien et le caractère relatif de tout bien particulier proposé à nos choix, qui sont invoqués pour démontrer la contingence du mouvement volontaire. D'une majeure nécessaire : le bien est désirable ; et d'une mineure boiteuse, que l'esprit juge comme telle[2] : Cette chose, *sous certain rapport,* est un bien, il ne peut pas sortir une conclusion nécessaire. Le dernier jugement impératif reste sous la dépendance du vouloir éclairé qui se juge lui-même, et qui se sait un infini de pouvoir. Ce qui *lui* suffira, suffira pour l'acte ; mais ce ne sera pas d'une suffisance *d'objet*, ni par conséquent d'une suffisance *de raison*. Aucun objet *particulier* ne peut fixer, sans fuite possible, un pouvoir de l'universel ; aucune raison *particulière* ne peut, de soi, suffire à ce qui est tout court raison. Il faut recourir au *moi,* et à une auto-suffi-

1. Q. VI, *De Malo*, art. 1, arg. 15. Cf. Ia IIae, q. X, art. 2, arg. 1.
2. Je rappelle cette restriction pour éviter l'équivoque dénoncée à la page 252, fin.

sance qui ne serait pas, en soi, suffisance[1]. C'est moi, qui rends *mon* motif vainqueur.

Il suit de là, évidemment, qu'entre deux motifs égaux, ou qui m'apparaissent égaux, l'ambiguïté de mon action n'est pas fatale; je puis donner à l'un des deux la prééminence, et quand je la lui aurai donnée, il l'aura, à savoir par le côté où il m'aura plu de l'envisager et par où, en effet, il domine. A la rigueur, le fait seul de vouloir me démontrer ma liberté en faisant de l'arbitraire, fait cesser l'arbitraire, et agir sans motif devient alors motif : *Stat pro ratione voluntas*.

De la même manière, si les motifs sont inégaux — je dis dans mon appréciation théorique — rien ne m'obligera à me décider pour le plus fort, à moins qu'on n'appelle plus fort celui précisément pour lequel je me décide; celui qui est mon élu, qui a ma volonté complice. Le jugement ultimement pratique nous entraîne, disait-on; mais le jugement ultimement pratique est déjà imbibé de vouloir. Considéré en soi, en tant que motif jugé en raison pure, le motif le plus fort ne peut pas nécessiter l'acte, parce qu'il demeure relatif, et parce que le relatif ne pouvant mouvoir une puissance de l'absolu qu'en se transmuant, par elle, en absolu, il n'y a pas de raison nécessaire pour que cette transmutation se fasse au profit du motif le plus fort plutôt que de l'autre. Une feuille de peuplier peut cacher le soleil, dit un proverbe oriental. Elle ne le cacherait point s'il prenait l'horizon tout entier; mais elle peut le cacher quelle que soit sa taille, à moins qu'elle ne soit infinie, et elle peut ne pas le cacher quelle que soit sa petitesse, à moins qu'elle ne soit nulle. Ainsi, un motif *élu* peut en occulter un autre, même plus grand, et un motif dédaigné peut ne pas en occulter un autre, même plus petit; car du plus grand au plus petit il n'y a qu'une distance finie, et

1. Aussi saint Thomas, quand il parle du motif qui meut, de fait, la volonté, l'appelle-t-il tantôt insuffisant (I^a II^{ae}, q. X, art. 2.) et tantôt, comme ici, suffisant. Il est insuffisant *par soi*, il devient suffisant *par nous*.

de chacun d'eux au motif nécessaire, il y a une distance infinie. S'ils diffèrent, c'est donc, à parler en rigueur, d'une différence négligeable à l'égard de l'acte ; car du fini à l'infini, il n'y a pas de proportion possible.

Ne sait-on pas qu'en mathématiques, l'infini, mis en rapport avec le fini, se retrouve dans le résultat avec l'indétermination de sa nature? De même, l'objet de la volonté, qui est le bien universel, mis en rapport avec le particulier dans le jugement de la raison, n'y peut revêtir, de ce fait, une détermination quelconque. Hors de toute intervention volontaire, il demeure indéterminé. Il n'y a pas de raison suffisante qui le puisse déterminer, tant que l'esprit juge le caractère relatif de toute détermination qui se propose, et que cette relativité n'est pas vaincue par une adoption de ce pouvoir d'absolu qui est la volonté humaine. Une fois adopté, ou en tant qu'adopté par la volonté, le motif est moteur et nécessairement moteur, quel qu'il soit ; car, arrivé à cet état, il est égal à la volonté qui l'adopte ; il lui est égal *pour elle,* bien qu'il demeure inégal en soi, et comme l'intelligence est la faculté de l'*en soi,* il convient de dire que ce motif, qui suffit en fait, comme adopté par la volonté maîtresse du fait, faculté d'exercice et agent de l'individuel, ce motif, dis-je, n'est cependant pas une *raison suffisante.*

On voit ici, une fois de plus, ce que nous disions plus haut, à savoir que c'est l'intellectualisme même, qui pose ici des bornes à l'intellectualisme. Rien de plus intellectualiste que le point de départ : La volonté suit les déterminations de l'intelligence. Mais en étudiant, dans le même esprit, le fonctionnement de l'intelligence, on s'aperçoit que ses déterminations ne sauraient rejoindre le *fait;* qu'entre l'universel et l'individuel, le général et le particulier, l'abstrait et le concret, il y a un abîme que nulle raison ne comble. Que faire, sinon conclure, au nom d'un intellectualisme assagi par son propre usage : La détermination pra-

tique du vouloir ne dépend pas de l'intelligence laissée à elle-même. Il en dépend moyennant une dépendance en retour; il y a synthèse, et le principe qui dépend ainsi de soi-même sous divers rapports, dans sa causalité relative à son acte, c'est l'homme : καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

Aux puissantes formules de Kant contre la « liberté transcendantale », il ne serait donc pas trop difficile de répondre. « Tout commencement d'action, dit-il, suppose un état de la cause non encore agissante. » Soit; mais il n'est pas nécessaire d'ajouter que cet état antérieur de la cause, en tant qu'il est défini en soi et définissable, contient le tout de l'effet. Car s'exprimer ainsi, c'est faire de la nature un emboîtement de formes intelligibles, un théorème aux propositions liées, et c'est oublier la matière.

Quand donc on dit ensuite : « Un commencement premier de l'action suppose un état qui n'a aucun rapport de causalité avec le passé de la même cause, c'est-à-dire qui n'en résulte *en aucune manière* », on abuse. L'acte de liberté résulte *d'une certaine manière* du passé volontaire, comme l'acte contingent du passé universel; mais ni l'un ni l'autre ne résulte du passé selon des conditions uniquement rationnelles. La raison est mesurée par l'être et ne le mesure point. Le concret juge l'abstrait et n'est point jugé par lui. L'intelligibilité universelle que nous avons reconnue à l'être n'est relative qu'à la raison absolue ou raison divine. La raison *abstraite* vide le réel, pour le connaître, d'une partie de sa substance. Elle s'adresse à la *forme,* et il y a la *matière;* elle est relative à l'*acte,* et il y a la *puissance.* L'*essence* est son domaine exclusif, et il y a l'*existence.* Le réel, comme tel; l'individuel, dans son individualité même; le pratique, en tant que pratique (*practico-pratique*) lui échappe.

On n'a donc pas le droit de dire : « La liberté transcendantale est opposée à la loi de causalité ». Elle échappe simplement aux lois *intelligibles* dont nous venons de dire

qu'elles n'épuisent pas le réel; qu'elles en expriment seulement des conditions qui, en se précisant, se donnent l'air d'aboutir à l'être; mais qui le laisseront toujours à une infinie distance. « Les principes des choses touchent au néant », a dit Pascal. Mettons sous ce mot le quasi-néant de la matière pure; néant pour l'esprit, qui vit de déterminations formelles; mais être en soi, car l'indéterminé aussi, *est,* en tant que pouvoir passif de déterminations entitatives. Et mettons aussi, dans le néant de Pascal, l'indétermination du vouloir : creux infini que le bien en son ampleur totale comblerait; mais que nul bien particulier, formulé en *raison d'agir,* ne peut forcer à se refermer comme sur une plénitude. La causalité du motif n'est pas niée; elle est dite relative, et, pour passer à l'absolu de l'acte, on invoque autre chose, à savoir le vouloir même, qui est *motif* aussi, puisqu'il meut d'un mouvement qui se fait rationnel, quoiqu'il ne soit pas, en soi, rationnel.

Lorsque, enfin, Kant ajoute, en une formule profonde, que la liberté « pose une liaison d'états successifs suivant laquelle aucune unité expérimentale n'est possible », saint Thomas ne le contredira pas tout à fait. Il lui accordera qu'un univers où il y a contingence et liberté ne forme pas une unité pour notre expérience. Tout au moins, cette unité est relative; elle comporte des déterminations de plus en plus riches; mais elle comporte aussi des fuites vers une multiplicité inaccessible à l'esprit; telle la multiplicité des parties potentielles du continu; telle encore celle des « variations insensibles » des formes, dans l'évolutionnisme; telle aussi celle des attitudes possibles du vouloir en face d'un motif donné quelconque. Il y en aurait bien d'autres !

On tend, aujourd'hui, au *pluralisme;* souvent avec excès; mais en tout cas, rien n'oblige à admettre, avec Kant ou Leibnitz, un monisme logique incompatible avec une idée correcte de la nature et avec l'expérience du moi. Ce que saint Thomas met à la place, c'est un monisme si l'on veut;

mais un monisme ontologique, non un monisme rationnel ou intellectualiste. L'être et l'un se confondent; mais dans l'être total s'introduit le non-être relatif appelé *puissance*, qui marque à l'unité ses limites. Un déliement relatif s'impose à ce titre; mais c'est le déliement de l'*actuel*, ou *déterminé*, et du *connaissable;* ce n'est pas le déliement de l'être. Par ailleurs, toutes choses s'orientent vers l'unité absolue comme vers l'être absolu; mais ce rapprochement même nous fait voir que l'unité sans déliement aucun n'est le fait que de la Réalité trancendante. Au point de vue de la connaissance comme au point de vue de l'être, l'unité universelle ne se lie tout à fait que dans la Substance et dans l'Intelligence universelles. Celui qui crée la matière et la forme; qui fonde l'essence et l'existence, le spécifique et l'individuel, le concret et l'abstrait, Celui-là porte en soi la « raison suffisante » de toutes choses, qui est Lui-même. Mais son cas est unique : « L'auteur de ces merveilles les comprend ; tout autre ne peut le faire[1]. »

G. a. — *Saint Thomas et la liberté nouménale.*

Le parallèle serait d'ailleurs intéressant, entre la théorie kantienne de la liberté et la théorie thomiste. Il y a quelque chose, chez saint Thomas, de la *liberté nouménale* et du *déterminisme phénoménal* de Kant. Ce qui manque, heureusement, c'est l'excès, et, avec lui, tous les inconvénients qu'il comporte.

Saint Thomas concède que tout ce qui se passe dans l'action humaine doit s'y passer, étant donné l'ensemble des conditions du sujet; mais en y comprenant la volonté elle-même. C'est là un *droit* qui n'est pas un droit sans moi, mais qui est un droit avec moi. Rien ne peut le faire prévoir ; il n'y en a pas de raisons suffisantes dans le réel physique ou psychologique; mais il est tout de même un

1. Pascal, *Les deux infinis.*

droit de l'être, en ce qu'il suit nécessairement à ce que je me fais moi-même librement.

Entre cette conception et celle de Kant, selon laquelle la volonté se donne à elle-même, dans l'absolu, son propre caractère moral, il y a une parenté manifeste. D'autant plus que, pour saint Thomas comme pour Kant, la volonté n'est pas dans le temps par elle-même : ce sont seulement ses effets et ses conditions relatives, qui s'y trouvent; en soi, c'est un *noumène*[1].

Mais saint Thomas ne croit pas pour cela que notre vie phénoménale soit livrée au déterminisme. Car, premièrement, ayant admis la contingence dans la nature, il ne va pas la nier dans l'homme, qui, en tant qu'animal, est nature. En second lieu et surtout, saint Thomas s'est gardé de verser dans le vice fondamental auquel la philosophie de Kant, comme celle de Platon, succombent, et qui consiste, après avoir posé le *noumène* en vue de fonder le *phénomène*, à les garder chacun à part. Pour saint Thomas, leurs deux rôles s'établissent en synthèse. L'homme n'est pas un *noumène*, et il n'est pas un *phénomène* ou un faisceau de phénomènes; il est un composé où le *noumène* et le *phénomène* ont leur influence réciproque.

Il s'ensuit que l'acte de libre arbitre participe de l'un et de l'autre. Il se retrouve en lui quelque chose qui est hors du temps, à savoir le vouloir éclairé en son essence immatérielle, et quelque chose qui est du temps, à savoir, antérieurement à l'acte, les conditions organiques de la pensée et du vouloir ; ensuite, les effets organiques de la pensée et du vouloir, effets et conditions immanentes à l'homme, substance mixte, comme lui sont immanentes les conditions extratemporelles de son acte.

L'homme est entre deux mondes, participant de l'un et

1. Actus liberi arbitrii non sunt temporales nisi per accidens : inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales, a quibus ratio scientiam accipit et voluntas earum passionibus inclinatur. II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 3, ad 1m.

de l'autre; il est matière et il est esprit; il est du temps et hors du temps : ainsi ses actes.

Le *noumène* et le *phénomène* sont donc liés, ici, non pas seulement d'ensemble à ensemble; mais en tous leurs états. Il y a descente dans le temps des déterminations de la volonté hors du temps, parce qu'indirectement (*per accidens*) la volonté et l'acte de volonté sont dans le temps. De même, il y a ascension des déterminations temporelles dans le noumène extratemporel, parce que, indirectement (*per accidens*), il y a réaction du matériel sur le spirituel dans l'homme.

Mais il reste que les profondeurs de la volonté d'où procède l'acte libre en tant que libre sont d'elles-mêmes hors du temps, et qu'à ce point de vue, on peut dire : La liberté n'est pas le fait du *phénomène,* dont le déroulement suit les lois du déterminisme relatif attribué à la nature; elle s'enfonce dans le *noumène,* et, sous ce rapport, comme sous celui de ses déterminations diverses en des circonstances pareilles, il faut la déclarer insondable.

Là où la divergence s'accentue entre saint Thomas et Kant, c'est quand il s'agit de conclure. De ce que, pour lui, la liberté se fonde hors du temps, et sans liaison de terme à terme avec le temps, Kant déduit très logiquement que, dans l'acte de choix, le jugement pratique est complètement inconditionné dans son ordre. Le déterminisme phénoménal court de son côté; la raison se détermine de l'autre, et, en se déterminant, détermine le déterminisme même; mais en bloc, dans son caractère total, sans qu'il puisse donc y avoir réaction de la *nature* intérieure à l'homme sur la portion d'*éternité* que son être total enveloppe.

On voit de suite la conséquence. Dans tous nos actes délibérés, la responsabilité de la raison est totale; par suite, toujours égale à elle-même. Pas de circonstances atténuantes, puisque, dans cette théorie, c'est la raison elle-

même qui sert d'explication aux circonstances. Je ne serais pas dans tel cas, si ma liberté ne m'y avait mis, en déterminant, hors du temps, le caractère total de ma vie telle qu'elle se déroule dans le temps.

Et, après avoir posé cette théorie dans l'abstrait, Kant prétend, comme toujours les systématiques, la retrouver dans le concret. Pour lui, quand on blâme un menteur, en dépit des circonstances de fait (hérédité, éducation, occasion pressante, etc.) qui peuvent servir d'explication à son acte, c'est « parce qu'on croit pouvoir considérer cet acte comme totalement inconditionné par rapport à l'état précédent, de même que si l'agent commençait tout à fait spontanément par là une série d'événements successifs ». Ce blâme se fonde, prétend-il, « sur une loi de la raison selon laquelle on regarde cette raison comme une cause qui, sans aucun égard aux autres conditions, a pu et dû déterminer autrement le fait de la volonté... Au moment où il ment, il a complètement tort. Par conséquent la raison, *sans égard à toutes les conditions empiriques du fait*, était *parfaitement* libre, et ce fait doit être *entièrement* attribué à sa négligence[1] ».

Cette doctrine inhumaine, si favorable à la dureté inconsciente des foules, et grosse, en morale, de si redoutables conséquences, est très loin de la pensée de saint Thomas. Le libre arbitre ainsi entendu lui semblerait, sans doute, à peu près aussi néfaste que le fatalisme. Les extrêmes se touchent, et se valent. Pour lui, l'action humaine résulte de la collaboration de tous nos pouvoirs. Parmi ceux-ci, il en est un qui est intérieur à la volonté, à savoir la maîtrise même de son mouvement, l'adhésion réfléchie au bien ou au mal, la spontanéité jugée du suprême verdict. Il en est d'autres, comme les circonstances, l'hérédité ou la passion, qui lui sont extérieures et qui, cependant, préparent et conditionnent son acte. Plus la première de ces influences a de

1. *Critique de la Raison pure,* trad. Tissot, t. II, p. 183.

part dans le résultat, plus celui-ci sera volontaire et, par conséquent, imputable; plus les autres en auront, plus ce sera le contraire. Le péché de *fragilité* peut être grave; mais, toutes choses égales d'ailleurs, il est très inférieur au péché de *malice*[1]. Notre malice est notre fait; notre fragilité non. Tout au moins, ce n'est pas notre fait à nous, individus. S'il s'agissait de la race, et qu'on parlât de péché originel, il y aurait entre saint Thomas et Kant des questions plus complexes; mais on ne serait plus en philosophie pure. Saint Thomas refuse, en philosophie, de faire remonter jusqu'à la volonté rationnelle, pour lui en faire assumer la responsabilité totale, ce qui est, au contraire, sa matière d'action, l'objet de son douloureux effort.

Enfin, en partant de son étrange théorie, Kant est bien embarrassé quand il s'agit d'expliquer finalement le mal moral. Il n'en peut placer l'origine dans le *phénomène,* où règne la pure nécessité, et il ne l'aperçoit pas davantage dans le *noumène,* qui semble voué au bien par nature. Tout ce qu'il consent à en dire, c'est que l'agent moral se donne à lui-même, dans l'absolu qui constitue un aspect de son être, le caractère moral d'où suivront nécessairement ses actions. Mais comment cette âme nouménale, dont la norme *naturelle* est le bien, s'engage pourtant dans le mal, c'est ce que Kant désespère à bon droit de comprendre.

Pour saint Thomas, la liberté du mal n'existe pas dans l'esprit pur. Si l'homme la possède, c'est qu'il est lié à la matière, qui crée la variabilité et la relativité de ses jugements[2]. L'ange veut toujours ce qu'il veut, et il veut toujours selon sa loi naturelle, qu'il lit intuitivement dans sa propre essence. Il n'a de liberté de choix que dans l'amplitude du bien, ou, alors, à l'égard du surnaturel, qui n'est pas ici en cause[3]. Cela est autrement logique que la position intenable de Kant.

1. Q. III, *De Malo*, art. 11, *corp.* et ad 3m.
2. *Compend. Theol.*, cap. CLXXIV.
3. Cf. *supra*, E.

En guise d'échappatoire, celui-ci écrit : « La difficulté n'est pas moindre de dire pourquoi ce mal, qui est notre œuvre, a corrompu en nous la norme suprême de l'action, que d'assigner la cause la plus reculée d'une propriété constitutive de notre nature. » Cette dernière assimilation donnerait à penser que pour expliquer l'origine du mal, il faudrait remonter, selon Kant, jusqu'à la constitution première des natures, et de là, peut-être, jusqu'à l'Inconditionné lui-même. Mais comment faire au Premier Principe cette injure? N'y aurait-il pas là une sorte de manichéisme latent? Saint Thomas l'évite grâce au caractère transcendant de l'action qu'il attribue à la divinité relativement aux actes du libre arbitre[1]; grâce aussi à l'équivalence affirmée de l'être et du bien. Ici, rien de pareil, et le problème reste insoluble.

En résumé, dans le système thomiste, trois influences concourent à expliquer le libre arbitre; mais aucune ne l'opprime. Ni la *matière*, qui intervient dans la préparation de nos actes, n'impose le résultat; ni l'*idée*, qui les règle, ne leur imprime leur détermination dernière; ni le *Transcendant*, qui est présupposé à tout, présent à tout et actif en tout, ne supprime la contingence qu'au contraire il consacre.

Saint Thomas donne satisfaction à toutes les nécessités qu'imposent ces trois points de vue, et il échappe aux difficultés qu'ils proposent. Le mystère reste; mais il n'est pas donné à l'homme d'en scruter l'intime profondeur.

1. *La Religion dans les limites de la Raison*, I, 1-6.
2. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. III, Q.

CHAPITRE IV

L'ACTION HUMAINE

Le désir, le vouloir et le libre exercice du vouloir aboutissent à l'action humaine.

L'homme est homme par sa raison ; l'action humaine, en tant que telle, est donc une action raisonnable[1]. De l'action de l'homme en tant que corps, qu'aurait-on à dire, après avoir traité de la nature? Et de l'action de l'homme en tant qu'animal, qu'aurait-on à dire aussi, après avoir traité de la vie? L'action humaine est celle que la raison exerce ou dirige. De celle qu'elle exerce, nous ne parlerons plus : c'est la science, au sujet de laquelle nous avons dit l'indispensable. Celle qu'elle dirige la dénomme *raison pratique*, et la raison pratique a un double emploi : organiser le milieu extérieur pour nous le rendre utilisable; régir le milieu intérieur, qui est extérieur aussi, d'une certaine manière, par rapport à l'agent automoteur.

En effet, tout ce qui est, soit au dedans de nous soit au dehors, est justiciable de la raison, qui est agent de l'ordre. (*sapientis est ordinare*)[2]. La nature est raison, puisqu'une finalité s'y révèle; puisque les *formes,* fruit et moyen de cette finalité, sont essentiellement *idée;* puisque l'image même du Premier Intelligible incarnée dans les choses, c'est leur forme d'être[3]. Si, d'autre part, il est acquis que l'homme participe à cette raison qui pénètre tout, qui régit tout,

1. Ia IIae, q. I, art. 2.
2. In *Ethic., init.*
3. *In Boet. de Trinit.*, q. IV, art. 2.

l'homme pourra donc aider cette raison à faire son œuvre. Ses fins à lui, si elles sont raisonnables, feront partie des fins de la nature ; si elles ne le sont pas, elles seront agent de désordre ; mais peut-être rentreront-elles dans l'ordre par un autre chemin. Dans tous les cas, l'homme, en tant que raison, a une influence sur la nature, et par suite aussi sur ce fragment de nature qu'il porte en soi, qu'il *est*, de manière à en tirer l'action bonne.

L'explication la plus immédiate de ce pouvoir a été donnée lorsqu'on interprétait la connaissance rationnelle. Celle-ci a lieu en vertu d'une participation à la *forme* des choses, c'est-à-dire à leur idéalité immanente. Et dans cette forme des choses, il faut comprendre leur ordre, qui est aussi une certaine forme (*forma ordinis*)[1]. Or, cette assimilation des choses, opérée par l'intelligence, n'est pas purement passive. En jugeant et en combinant nos jugements, nous devenons créateurs d'idéalité, donc, aussi, de réalité, pourvu seulement que l'idéalité ainsi formée arrive à rejoindre sa matière. Or cette matière nous est conjointe. Mêlés à l'univers par les activités de notre corps, nous pouvons agir sur l'univers selon cette forme intérieure que nous avons conçue, et, si l'on peut ainsi dire, modeler la terre à notre image. *A fortiori*, mêlés à nous-mêmes de par notre unité substantielle, nous pourrons faire agir au dedans la forme de raison que contient notre jugement, et modeler le nous-même inférieur sur l'autre.

Agir (*agere*) et *faire* (*facere*) ; se réaliser soi-même et réaliser des œuvres extérieures, c'est le double privilège de l'homme[2].

On remarquera que l'industrie, l'art, l'invention et les créations de tout ordre trouveraient ici leur interprétation philosophique, comme la morale y trouve la sienne. L'âme autonome se reflète dans l'âme conjointe ; par là, dans le corps et dans les actions du corps ; par là, dans le

1. II *C. Gentes*, c. xxxix, *post. med.*
2. In *Ethic.*, *init.*

monde qu'elle organise. Une terre cultivée, un arbre taillé, une maison, une ville, un pays, la civilisation tout entière, c'est de l'âme humaine réifiée; c'est donc comme un être élargi que l'homme se donne, comme un prolongement de soi, par diffusion de son idéalité immanente. Mais la plus belle et la plus haute création de l'homme, c'est l'homme. D'ailleurs, ces deux ordres de création se rejoignent; n'agissant sur le dehors qu'en agissant sur nous, il est inévitable que nous trouvions dans le travail relatif à nous la plus haute condition de l'autre; il est fatal aussi que la signification humaine de nos œuvres au dehors soit donnée par le principe immanent d'où elles sortent. L'art, que saint Thomas définit en ces mots intraduisibles : *recta ratio factibilium,* est sous la dépendance de la morale, qui est *recta ratio agibilium.* L'*agir,* ou mouvement volontaire en tant que tel, est le point de départ et le juge du *faire*, de sorte que dans l'acte de liberté se concentre en réalité toute la vie humaine [1].

A. — LE PRINCIPE MORAL. LA BÉATITUDE.

Que si la liberté a ainsi divers chemins, et si la direction qu'elle prend entraîne tout le reste, il devient nécessaire de lui fournir une règle. A vrai dire, il lui en faut plusieurs, puisque ses rôles sont multiples; mais ici comme partout, le multiple est dérivé; l'*un* le domine. Dans l'ordre intellectuel, les règles du connaître s'appellent *principes,* et les principes particuliers dépendent de ce principe tout premier : *Ce qui est est.* Dans l'ordre de la pratique, les règles de l'agir seront les *fins,* et toutes les fins particulières seront sous la dépendance d'une fin suprême.

On a déjà dit que cette fin, principe de toute l'activité volontaire, c'est la béatitude, et la béatitude, en sa notion la plus générale, n'est autre chose que l'achèvement

1. Iª IIªᵉ, q. LVII, art, 3; art. 4, *corp.* et ad 3ᵐ.

de l'homme. Qu'est-ce, en effet, que la béatitude, sinon le *souverain bien* du sujet envisagé? Et qu'est-ce que le *bien* de chaque être, sinon ce qui peut le parfaire et l'achever selon sa nature[1]? Arriver au terme de son devenir naturel, c'est atteindre sa fin; c'est rencontrer son bien, et, par le sentiment de ce bien, si l'on est doué de sentiment, c'est rencontrer la joie, qui n'est qu'une sorte de repos de l'appétit dans le bien conquis[2].

La doctrine esquissée ainsi, en quelques traits, place nettement saint Thomas dans le courant de la tradition grecque; comment pourtant il s'en dégage, ou, pour mieux dire, en entraîne les eaux, grossies des eaux chrétiennes, vers des espaces élargis, c'est ce que nous avons à dire.

Aristote, que saint Thomas prend ouvertement comme guide, avait établi le principe moral en naturaliste, je veux dire dans un esprit nettenent objectiviste, bien éloigné des « normes subjectives d'action » que tant de modernes proposent. Le bien, c'est ce que tout être recherche; ce que tout être recherche, consciemment ou non, intelligemment ou non, c'est sa *réalisation,* c'est son *acte* (ἐνέργεια). Si donc on veut déterminer le bien de l'homme, et par là régler sa recherche, il faut se demander en quoi consiste la réalisation de l'homme, quel est son acte propre (τὸ ἴδιον ἔργον) par opposition aux autres êtres, et cela revient à déterminer sa nature; car la nature et la fin coïncident, sauf que la fin, c'est la nature pleinement réalisée, par le moyen de l'activité naturelle.

Sois ce que tu es! Cette formule moderne exprimerait à merveille le principe moral d'Aristote; car chaque être, dit-il, trouve son bien dans la disposition convenable à sa nature (ἕκαστον δ' ἓν κατὰ τὴν οἰκειὰν ἀρετὴν ἀποτελεῖται).

Partant de là, et situant l'homme dans la hiérarchie des choses; constatant sa nature intellectuelle liée cependant

1. Cf. *supra*, l. I, c. II, C.
2. II *C. gentes*, c. XXVI.

à un corps et solidaire de conditions multiples, il arrive à définir ce qu'est le bonheur humain, et le propose à tous comme objet de raison, non de sensibilité subjective ; invitant chacun, sous peine de mépris, à placer là ses joies, quelque disposition qui se trouve en lui à les chercher dans des chemins plus faciles.

La recherche est donc impersonnelle, bien qu'elle concerne la personne. Qu'il s'agisse de nous ou d'un autre, d'un homme ou d'un objet, d'un individu ou d'un peuple, toujours il sera question, pour rencontrer le bien, de pousser la nature vers le terme où elle tend : l'achèvement de son œuvre, l'épanouissement plein de ses ressources, la perfection des êtres et des ensembles qu'elle régit. C'est à cela seulement que peut s'employer à bon droit la raison ; car la raison n'est qu'un outil naturel comme un autre ; elle est un des moyens de l'univers, moyen par lequel se réalise une fin particulière qui rentre dans les fins de l'ensemble. Qui fait servir sa raison à contredire une tendance naturelle, au lieu de lui fournir ses vrais objets, est donc hors de sa loi. Le pouvoir que nous avons de dévier notre nature ne nous autorise pas à le faire. Nous devons comprendre ce que la nature cherche en nous ; ce que nous cherchons, au fond, avec elle, et agir, dans le détail, en conséquence.

Tel est le procédé d'Aristote, telle sa doctrine. Quant au *bonheur* comme le vulgaire l'entend, c'est-à-dire comme un état de jouissance, il en fait un *épiphémène*. C'est un *acte* dérivé, greffé sur l'autre, et qui n'émeut donc nos puissances que sous la dépendance de l'objet et de l'*acte* premier par qui la *réalisation* s'opère. Même quand nous croyons ne chercher que le plaisir, la nature, en nous, le « génie de l'espèce », dirait Schopenhauer, cherche réellement autre chose. Il s'agit de créer, et à cette création que toutes nos activités poursuivent, le plaisir vient se joindre comme le charme à la jeunesse (ὡς τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα) Qui dit plaisir dit donc épanouissement de l'être dans le bien, sentiment du bien conquis, chez les êtres qui sen-

tent; mais ce n'est pas *le* bien lui-même, quoique ce soit *un* bien. Et ce n'est donc pas la fin de l'homme; ce n'est donc pas le bonheur quant à sa substance, c'en est seulement le reflet et comme la fleur.

Saint Thomas adhère à cette doctrine plus ardemment que ne put le faire Aristote. Car il ne faut pas se dissimuler que la haute conception aristotélicienne se heurte à plus d'un obstacle, et que, pour tout dire, elle constitue au fond une gageure.

Deux éléments sont ici à concilier : l'élément ontologique et l'élément psychologique; l'objet et le sujet, dans l'homme. Tout le monde comprend que la loi d'un être ne peut pas se retourner contre lui, et que, pour le respecter, elle doit le prendre tel que la réalité le lui donne. La loi d'un être doué de sentiment doit donner satisfaction, en lui, et à l'*être* et au *sentiment;* faire aboutir le premier à une réalisation convenable; le second à un contentement que tous recherchent. On a pu, sous l'empire de préoccupations diverses, paraître négliger ou sacrifier dogmatiquement l'un de ces deux aspects du problème : en réalité, ils demeurent. Ni nous ne pouvons oublier ce que nous *sommes* pour nous absorber dans ce que nous *sentons;* ni nous ne pouvons dédaigner le sentir, qui, lui aussi, est une voix de l'être. Le tout sera d'établir la synthèse. Tous les penseurs à tour de rôle s'y efforcent, et la façon dont cette synthèse se construit est ce qui qualifie les morales. Celle d'Aristote constitue un effort tel qu'on pourrait dire, peut-être : C'est le *non plus ultra* de la raison pure. Rien de plus scientifique et de plus élevé à la fois, de plus rationnel et de plus humain que la *Morale à Nicomaque*[2]. Et cependant, je viens de dire : C'est une gageure.

A. a. — *L'Idéal humain.*

D'abord, pour établir la finalité ontologique de l'homme

1. Cf. *Ethic. Nic*, I et X.
2. Cf. le beau livre d'Ollé-Laprune : *La Morale d'Aristote.*

et pour en confier la charge au sujet moral, Aristote ne dispose guère que de la notion d'*idéal*. C'est beaucoup ou c'est peu, suivant le sentiment de chacun; en tout cas, cela est discutable. La nature tend à l'*acte*, c'est-à-dire à la réalisation pleine, c'est-à-dire à l'idéal; or je suis un objet de nature, et du travail de la nature, en moi, la raison est l'outil : donc l'effort rationnel grâce auquel je me guide, autrement dit la morale, doit prendre pour point de départ l'idéal de l'homme. Tel est, à peu près, le raisonnement d'Aristote. Et ce raisonnement est parfait; mais à la condition de donner à ces mots : *nature*, *idéal* une consistance et une autorité suffisantes. Si la nature n'est qu'un fait brut, au nom de quoi le souci de son achèvement s'imposerait-il à l'être raisonnable ? Si l'idéal n'est qu'une création de mon esprit, comment pourrais-je dépendre de lui? Ne sera-ce pas un leurre? N'en sera-t-il pas comme de l'image qui se forme au foyer d'un miroir, et que le miroir suivrait, sans songer que c'est lui qui la forme?

Si l'on dit : Rechercher l'idéal humain c'est me rechercher moi-même; car l'idéal de l'homme, c'est l'homme, on équivoque. On pourra dire aussi bien : Cet idéal, c'est l'homme, donc ce n'est pas moi; car moi, je ne suis pas l'*homme;* mais *un* homme. L'homme, à vrai dire, n'existe pas; à moins que ce ne soit en ma pensée; à moins que ce soit, au-dessus d'elle, dans un monde idéal qu'il faudra me définir. Puisque précisément l'effort moral a pour fin de constituer l'*homme*, c'est donc qu'antérieurement, l'*homme* n'est pas. Pour qu'il soit, il faut que je me renonce moi-même ; il faut que je cesse de flatter l'homme qui est, au bénéfice de celui qui n'est pas : n'est-ce point lâcher la proie pour l'ombre?

Dans la philosophie d'Aristote, on n'est pas sans réponse à cet argument; mais la réponse est insuffisante, parce qu'elle ne s'achève point. Cette réponse consiste à dire que l'idéal de l'homme, c'est la réalisation de sa *forme*, et que la forme est divine (τινος θείου). Mais ce caractère divin de

l'idéal est laissé volontairement dans le vague. Par crainte de retomber dans les *Idées* de Platon, Aristote insiste sans cesse sur le caractère immanent de la forme, ne paraissant lui accorder de transcendance que cette transcendance relative qu'elle acquiert en notre pensée, ajoutant seulement ou permettant d'ajouter que la forme, en ces deux états, est une imitation, une approximation de l'*Acte pur*, et qu'elle tient de là sa valeur. Et, à coup sûr, cette dernière remarque est précieuse; elle pourrait contenir tout, mais à la condition qu'on l'exploite. Aristote ne le fait point; il laisse l'agent moral à lui-même, et ne fait de son idéal qu'un abstrait.

Reprenant pour son compte cette philosophie, saint Thomas en affermit les bases. Dieu est, pour lui, explicitement cette fois, la source de l'idéal, et il l'est aussi de cette tendance, corrélative à l'idéal, que nous appelons volonté ou puissance du bien. C'est l'Intelligence créatrice qui contient l'idéal humain et qui le rend indiscutable; c'est la Volonté créatrice qui, participée en chaque homme sous forme d'appétit du bien, confère à cette tendance initiale le droit de réclamer son objet en dépit de nos tendances contraires.

Dieu a conçu les êtres ; Dieu a voulu les êtres. Et de même que sa conception fonde leur nature, fonde leur loi et impose l'une et l'autre à toute raison issue de la sienne, de même sa volonté fonde leur droit et impose ce droit à toute volonté dérivée de la Volonté première. Or je suis, moi, être moral, l'une de ces volontés dérivées, l'une de ces raisons subalternes. En tant que raisonnable, je participe à la Raison éternelle cause de l'ordre, et je puis contempler cet ordre. En tant que libre, je participe à l'éternelle volonté, et je dois m'orienter comme elle sous peine de sortir de ma loi. Il en est de moi, au fond, comme de tous les êtres de la nature, qui ne sont, chacun à sa manière, que les exécuteurs de la pensée divine. Seulement, il en est qui l'exécutent sans le savoir, et sans avoir le moyen de s'y soustraire : ce sont les natures inférieures,

livrées au déterminisme. Il en est d'autres — et c'est le cas de l'homme — qui ont leur loi aussi; mais qui peuvent s'y conformer librement ou s'y soustraire. Vont-ils s'y soustraire, en effet? Ils ne le doivent pas; car ce serait sortir de l'ordre, et, cette fois, d'un ordre qui n'est plus une pure conception de mon esprit, ni le reflet tel quel d'une idéalité anonyme; mais d'un ordre qui possède une valeur absolue, puisqu'il représente l'idée créatrice; l'idée mère, premier idéal et premier droit, fondement de tout idéal et de tout droit[1].

Je noterai que ces conceptions, que saint Thomas présente ainsi le plus souvent pour des nécessités religieuses ou pratiques, doivent être confrontées, pour la pensée philosophique, avec les données de métaphysique générale et de théodicée qui précèdent. Il faut se garder ici de l'anthropomorphisme. Il n'y a pas, en Dieu, d'idée de l'homme à l'état distinct, ni de vouloir particulier relatif à l'homme. Il n'y a, en Dieu, que Dieu. Mais l'idéal de l'homme n'en est pas moins fondé en Dieu au double point de vue de la *vérité* et du *droit*, parce que, dans sa simplicité suréminente, Dieu inclut, comme on l'a fait voir, tout ce que les créatures émiettent. Il contient donc, de l'idéal humain, son étoffe, si l'on peut ainsi dire; mais non pas son contour limitateur. Sous ce rapport dernier, l'idéal humain ne vit que dans l'âme, en attendant que la réalité le reçoive. Et par là, en nous éloignant de Platon et de l'*homme en soi*, nous nous rapprochons d'Aristote; mais d'un Aristote vivifié par ce clair voyage d'esprit à travers la pensée divine.

Et, de même que nous nous rapprochons d'Aristote, nous nous rapprochons de Kant et des partisans de l'*autonomie* de la volonté, puisque nous consentons à dire que l'idéal humain *en sa forme propre* est le fruit de notre raison, et que sa valeur *comme tel* est celle que nous lui conférons par un acte de volonté raisonnable. Mais on voit que l'autonomie ainsi comprise est riche de tout Dieu, puisque cette

1. Ia IIae, q. XCI, art. 1.

raison, qui construit l'idéal et l'impose, se reconnaît divine. Le tout est de bien concevoir les rapports de la raison humaine avec la Raison éternelle. On peut rester en soi, après y avoir senti la présence de Dieu. La morale n'est pas un ordre venu du dehors, même du ciel; c'est la voix de la raison reconnue comme une voix divine[1].

A. b. — *Le Contenu de l'Idéal.*

A un autre point de vue plus important encore, la morale d'Aristote défaillait, et l'effort thomiste la relève. Cet idéal qu'on propose à l'effort humain et dont on n'a jusqu'ici mentionné que la forme, quelle en est la matière? En quoi consiste la *réalisation* qu'il s'agit d'obtenir? Cette réalisation est-elle possible? A ces questions, Aristote donne une réponse de théorie, et cette réponse est aussi logique qu'élevée; mais, mise en regard des réalités humaines et de la constitution de la vie, elle succombe; on oserait dire, s'il ne s'agissait d'un si haut génie, qu'elle frise le ridicule.

Partant de ceci, que l'homme est différencié par l'intelligence, et retenant ce principe que la fin de chaque être se détermine par sa nature, Aristote ne peut échapper à cette

1. Cf. Ia IIae, q. XCI, art. 2. Kant et ses disciples en autonomie parlent de l'homme et de sa loi comme saint Thomas parle de Dieu et de sa justice (Ia pars, q. XXI, art. 1, ad 2m et 3m). De même que pour saint Thomas Dieu agit selon sa sagesse, qui donne à tout sa détermination sans recevoir elle-même aucune détermination étrangère, et que c'est là pour lui être juste, ainsi l'homme, d'après Kant, agit selon sa sagesse, qui conçoit dans les actes humains un certain ordre, et c'est là pour lui être juste. Mais Kant se refuse à dire que cette loi et cette justice de l'homme dépendent de quelque chose qui nous domine. Et, à vrai dire, sa philosophie générale le lui défend, ce qui, entre parenthèses, la juge. Ayant fait de l'impératif moral son *primum cognitum;* voulant lui faire porter tout l'ordre métaphysique, loin que celui-ci lui soit supposé, Kant se voit acculé à laisser son impératif sans attaches. Il ne peut pas le suspendre à un ordre éternel qu'il ignore ; la loi de nature n'existe pas pour lui avant que l'homme ne se la donne. L'homme n'est donc pas le débiteur de l'ordre, bien qu'agir moralement, ce soit, pour lui, agir selon l'ordre; car agir selon l'ordre, ce n'est pas, dans la conception de Kant, s'ordonner à l'ordre; mais s'ordonner à soi en tant que l'on conçoit l'ordre.

Poussée à fond, cette doctrine fait de l'homme un Dieu, puisqu'elle fait de son vouloir l'unique autorité; de sa pensée l'unique règle.

conclusion que la fin de l'homme est avant tout intellectuelle; que tout le reste : les biens du corps, les ressources extérieures, les amitiés, les appuis sociaux, l'estime, les honneurs politiques n'en sont que le cortège naturel et l'adjuvant indispensable. Vivre *selon* l'intelligence est la condition de tout bonheur, même partiel; mais vivre *par* l'intelligence est le principal et comme la pure substance du bonheur [1].

D'autre part, l'exercice de l'intelligence étant relatif à des objets, la hiérarchie de ceux-ci fait la hiérarchie des biens de l'âme. Comme au sommet de la création naturelle il y a l'homme; comme au sommet des facultés de l'homme il y a la raison, ainsi, au sommet des objets de la raison et des actes de la raison, il y a l'objet divin et les actes qui s'y ordonnent. Là sera donc la vraie fin de la vie; là sera le *bonheur,* dont la notion coïncide avec celle du *meilleur,* du *parfait.* Tout le reste, même la vertu morale, même la prospérité politique, est secondaire; tout cela est chemin, moyen. Si les individus et les peuples s'agitent, c'est en vue de procurer, dans la mesure la plus large possible, l'*acte le plus parfait de la faculté la plus parfaite à l'égard de l'objet le plus parfait.* En un mot, le bonheur de l'homme consiste, à titre principal et quasi exclusif — puisque tout le reste s'y subordonne — dans la contemplation du divin [2].

Quand, armé de cette notion, le philosophe la compare avec les réalités de l'existence, il se voit obligé de réduire les prétentions de la théorie à une mesure de réalisation presque absurde. Ce bonheur soi-disant humain n'est plus le fait que de rares privilégiés, pendant de rares instants, dans des conditions toujours précaires. Ni les sujets humains ne s'y trouvent adaptés : combien peu en sont capables! Ni les objets de la vie ne s'y prêtent : entraînés

1. *Ethic. Nic.,* K, 7, 1177ª, 12-18; *Ibid.*, K, 8, 1178ª, 9-14.
2. *Ethic. Nic.*, K, 7, 1177ᵇ, 26-31; *Ibid.*, 8, 1178ᵇ, 7-27; *Ibid.*, 9, 1179ª, 22-32; *Met.*, Λ, 4, 1072ᵇ, 14-30.

par le besoin, les hommes sont arrachés à la contemplation béatifiante. Enfin, la complexité du triple milieu : naturel, social, intérieur nous livre à l'accident, qui ne permet pas la certitude du but atteint, après la certitude de la souffrance et de l'effort. L'homme est lancé vers le bien sans savoir s'il aboutira, et si l'ordre qu'on impose à son activité sera reconnu et sanctionné par un ordre qui le couronne. Ce que Kant appellera le *règne des fins* n'a aucune garantie, dans la philosophie d'Aristote. Il le sent bien; son haut génie en est troublé, et, modestement, il se défend de promettre aux humains plus que la réalité ne comporte [1]. Mais l'audace de la théorie demeure pourtant; l'homme est toujours la créature *divine,* et l'on sent venir l'ironie de Pascal ou de Montaigne : « Le plaisant dieu que voilà ! » — « le moindre bourdonnement de mouche l'assassine! ».

Saint Thomas, constatant ce vice doctrinal [2], n'a garde d'en triompher; il rend hommage à l'effort sublime et insensé qui a bravé le réel, par attachement à ce qu'il y a de plus haut dans l'homme. Quant aux victoires qu'il attend de ses points de vue renouvelés, il les attribue avant tout à la foi. « On voit assez, dit-il, de quelles angoisses souffraient, en leurs suppositions diverses (*hinc inde*) les hauts génies de ces hommes. Or, de ces angoisses nous serons délivrés si nous posons, selon ce qui précède, que les hommes peuvent atteindre à la vraie félicité après cette vie, l'âme étant immortelle [3]. »

« Ce qui précède », dans le texte cité, c'est l'affirmation de la foi relative à une future intuition de Dieu; mais en deçà de cette notion transcendante, il y a l'affirmation générale d'un au-delà de l'expérience, donnant une satisfaction positive, sinon ultime, à la théorie du bonheur intellectuel et de ses postulats multiples.

1. *Ethic. Nic.*, A, 11, 1101ᵃ, 19-21; *Apud S. Thomam,* l. I, lect. XVI.
2. III *C. Gentes*, c. XLVIII.
3. *Loc. cit.*

Sur ce point particulier, saint Thomas a raisonné à peu près comme Kant.

La différence consiste en ce que l'affirmation morale, fondamentale et exclusive chez l'homme de Kœnigsberg, se trouvait préparée, chez l'Aquinate, par une affirmation métaphysique. La pérennité de l'âme, établie d'abord [1], était une base solide, qui facilitait singulièrement la conception d'une destinée ultime moralement suffisante.

Toujours est-il qu'au point de vue strictement moral, le procédé est le même ; procédé inspiré, sans nul doute, ici et là, par les influences chrétiennes, bien qu'il soit logiquement autonome [2]. Il consiste, ayant foi en la moralité et en ses postulats nécessaires ; constatant, par ailleurs, que la constitution actuelle de la vie ne permet pas l'épanouissement heureux de l'ordre moral, à se demander si les bornes de l'expérience sont bien celles de la vie humaine totale ; s'il n'y a pas lieu de porter ses regards sur des domaines élargis, grâce auxquels le mouvement d'ascension commencé ici pourrait se poursuivre, la courbe vitale se refermer sur l'acte parfait, après être partie de la puissance pure.

La pensée grecque n'osa point se fixer dans une telle attitude. Platon s'y était essayé, en se raccrochant plus ou moins solidement à des mythes ou à des hypothèses que dédaigna le Philosophe. Voulant garder à ses écrits le caractère et les allures de la science, Aristote laissa dans l'ombre, au cours de l'*Éthique,* toute idée de survie, sauf celle, bien inutile ici, qu'Auguste Comte devait appeler « l'immortalité subjective [3] ». Il s'ensuivit que les principes et les faits ne purent, chez lui, se rejoindre, et qu'à l'égard

1. Cf. *supra,* l. V, ch. IV, B.

2. On sait que le christianisme refuse l'honneur que certains voudraient lui faire en lui attribuant exclusivement nos certitudes de survie morale. La thèse traditionnaliste, d'après laquelle la raison ne pourrait établir, par elle-même, cette survie, est condamnée par l'Église.

3. Cf. ARIST., *Ethic Nic.*, l. I, c. XI; *Apud S. Thomam,* lect. XV, XVI et XVII.

de la doctrine optimiste qui l'étudiait et de l'univers soi-disant parfait où l'engageait la théorie, l'homme se révélait comme un « monstre ». N'importe, c'était une belle audace que de maintenir le sublime *a priori* impliqué dans la béatitude aristotélicienne, en face d'une réalité qui lui donnait de tels démentis. Le philosophe chrétien serait heureux, pour bâtir son temple, de trouver cette base cyclopéenne ; il s'y appuierait, et, sur le fondement grec, il poserait l'édifice gothique, sûr désormais que la flèche surnaturelle s'enracine solidement dans la terre.

On trouve partout, dans saint Thomas, des indications sur ce que devrait être, dans sa pensée, une béatitude purement naturelle. Celle qu'on voudrait trouver en cette vie est définie, sans plus, à la façon d'Aristote [1]. Il n'y ajoute aucun trait. Ne comptant point s'y tenir, il ne voit pas de raison pour venir laborieusement au secours des « philosophes », c'est-à-dire, dans sa pensée, des tenants d'une philosophie insuffisante.

En ce qui concerne l'au-delà, bien que la théologie intervienne sans cesse en ses déterminations, on démêle facilement ce qu'il prête à la raison pure. On le démêle d'autant mieux que la raison a ici son emploi théologique, attendu que « la grâce ne détruit pas la nature », et que le chrétien compte bien voir se réaliser, en l'autre vie, tous les postulats de la béatitude naturelle.

Ces postulats seraient à peu près ceux-ci. La béatitude étant l'acte complet de l'homme en tant qu'homme, et l'homme étant ce qu'il est principalement par l'intelligence, l'essentiel de notre aboutissement doit être intellectuel. Il consistera dans une connaissance de l'ordre universel et de ses « causes » (c'est-à-dire des intelligences séparées et de Dieu) capable de combler notre capacité

1. Cf. Q. *Disp. de Anima*, art. 16, *corp.* et ad 1m ; Ia pars, q. LXII, art. 1 ; Ia IIae, q. III, art. 5 ; q. IV, art. 5, 6, 7, 8.

naturelle de connaître [1]. Combler, dis-je, ce n'est pas le mot peut-être; car il y a ici une équivoque possible. Autre est la capacité réceptive de l'intelligence, autre est le pouvoir d'illumination qui aboutit au verbe mental. Mettez une grande idée dans une intelligence de faible lumière, elle y restera inactive, comme un trésor inutilisé. Or, ici-bas et à parler en général, les idées reçues par l'intelligence humaine et le pouvoir d'utilisation qui les exploite se correspondent naturellement, puisque ce pouvoir d'utilisation n'est autre que l'intellect actif, d'où procèdent également les idées abstraites. Dans l'autre vie, l'abstraction n'ayant plus cours, et les idées nous venant des sources intelligibles où elles sont subsistantes, non incarnées [2], il deviendra possible que le pouvoir illuminateur qui, lui, ne change pas, ne corresponde plus aux richesses nouvellement conquises. D'où il suit que, mise en acte complet au point de vue passif, c'est-à-dire douée d'idées qui correspondent à tout ce qui est naturellement connaissable, l'âme séparée ne sera pas pour cela, à proprement parler, en acte parfait, puisque sa connaissance réellement vécue demeurera générale et confuse. Il restera donc une marge où pourra s'employer le surnaturel, en vue d'achever la nature même [3]. On n'en dira pas moins que c'est là un achèvement, puisque cela réalise et dépasse ce que cherchait l'effort terrestre le plus ardent, et que la constitution de la « voie » ne permettait pas à l'homme « pèlerin » d'atteindre.

Comme d'ailleurs l'être intellectuel, bien que principal, n'est pas en nous tout l'homme, à cette béatitude intelligible, une autre, plus complexe, est appelée à se joindre. On en parle avec précautions; car on n'a plus ici l'appui solide de tout à l'heure. On prouve l'immortalité de l'âme; on ne prouve pas celle du corps. Bien loin de là, l'évidence et le raisonnement combattent la permanence du conjoint.

1. Q. *Disp. de Anima*, art. 15, 17, 20.
2. Cf. *supra*, l. V, ch. IV, B.
3. Q. *Disp. de Anima*, art. 18, ad 14m.

Toutefois, le Créateur étant là pour *appeler ce qui n'est pas*, et les convenances morales étant grandes d'un achèvement de l'homme total, on peut penser que, même hors la foi, un postulat de ce genre aurait de quoi se faire admettre[1]. Les conséquences en iraient très loin; car le milieu naturel faisant, à très proprement parler, partie de l'être, la vie étant un échange entre le milieu et le corps physique, on ne conçoit point un état nouveau et définitif du corps sans un état nouveau de la nature. Les « nouveaux cieux et la nouvelle terre » auraient ainsi leur justification philosophique[2].

Quoi qu'il en soit de ce cas, et en dépit des recherches fastidieuses, parfois puériles où le génie de saint Thomas fut entraîné ici par l'esprit du temps, sa préoccupation principale est tout autre. Théologien, il reçoit de la foi cette notion que la béatitude de l'homme dépasse l'homme. Elle le dépasse, et c'est pourtant son achèvement, puisque la grâce ne détruit point la nature, mais l'achève (*perficit*) et, par conséquent, s'insère sur elle. Il y a donc de l'une à l'autre passage réel; pourquoi n'y aurait-il point passage logique?

Ce qui s'y oppose, c'est l'ignorance où nous sommes du divin *en soi*, ignorance qui entraîne celle des participations du divin *en tant qu'il est en soi;* d'où résulte, ultérieurement, l'ignorance du lien à établir entre cet inconnaissable et l'homme objet de l'expérience. La connaissance du *fait* ne sert ici de rien; car un passage logique est fondé sur un *droit*, et le droit ne s'établit que du connu au connu. Pourtant, sachant qu'il y a passage, et comprenant avec évidence que ce qui permet à l'homme de se dépasser sans se perdre doit être ce qu'il y a dans

1. IV *C. Gentes*, cap. LXXIX; *Summ. Theol. Supplem.*, q. LXXV, art. 1, *cum respons.;* Iª IIªᵉ, q. IV, art. 5 et 6.
2. *Loc. ult. cit.*, q. LXXVII, art. 1; q. LXXXI, art. 4; q. LXXXII, art. 3.

l'homme de plus haut, le théologien philosophe — philosophe, dis-je, intellectualiste, se trouve invité à chercher dans la nature de l'intelligence les amorces dont il a besoin, pour relier philosophiquement la béatitude surnaturelle au sujet moral qu'envisage la science.

De là procèdent, chez saint Thomas, les démonstrations apparentes qui ont étonné maint commentateur, et qui ont suscité tant de controverses. Plusieurs n'ont pas su voir que saint Thomas travaille ici, très sciemment, sur une équivoque. Autre est l'intelligence humaine *en tant qu'intelligence,* autre est l'intelligence humaine *en tant qu'humaine.* Sous ce dernier rapport, elle a des exigences *définies*, auxquelles on cherchait tout à l'heure à donner une satisfaction suffisante; mais sous l'autre rapport, elle a des exigences que seul l'infini divin peut combler, pour l'excellente raison qu'envisagée ainsi, l'intelligence est proprement chose divine. N'avons-nous pas dit que pour saint Thomas, l'ordre intellectuel en son absolu et l'ordre divin coïncident[1] ? On ne peut donc pas être surpris que, sachant le fait de notre élévation à une vie divine, saint Thomas en cherche le fondement dans notre nature intellectuelle prise comme telle.

Et la démonstration qu'il établira ainsi est parfaitement rigoureuse en son ordre, à savoir *ex suppositione.*

S'il est une fois accordé que l'homme doit aboutir au parfait achèvement de son être intellectuel en tant que tel, on n'aura pas de peine à faire voir que cet achèvement, ou béatitude parfaite, n'est réalisable que par l'intuition intellectuelle du divin. Mais on comprend assez que cela ne prouve rien quant au fait, attendu qu'en fait l'homme n'est pas une intelligence telle quelle; mais une intelligence caractérisée par des conditions qui l'enferment dans le sensible à titre de propre objet, et qu'ainsi, selon sa nature réelle, l'homme ne peut rien prétendre au delà de ce qui s'abstrait du sensible.

1. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. II, B.

Aussi ce même philosophe qui paraît vouloir démontrer la vision de Dieu en s'appuyant sur le désir naturel, signe de nos destinées, affirme-t-il sans cesse que la vision de Dieu excède notre finalité naturelle, et que le désir n'y porte point. « L'acte d'une chose, dit-il, n'est pas ordonné par le Créateur à une fin qui excède la proportion de la puissance principe de cet acte. Il ressort, en effet, de l'institution providentielle que rien n'agisse au delà de son pouvoir. Or, la vie éternelle est un bien qui excède la proportion de la nature créée, puisqu'elle excède même sa connaissance *et son désir,* selon ce mot de l'Apôtre (I *ad Cor.*, II) : « Ni l'œil n'a vu, ni l'oreille n'a entendu, *ni il n'est monté au cœur de l'homme*, etc. [1] »

Il semble y avoir là une contradiction; mais elle n'est qu'apparente.

Saint Thomas sait que l'intuition de Dieu est proprement un acte divin. Il reçoit de la foi cette affirmation qu'en fait, les créatures raisonnables sont appelées à la participation de cet acte. Il est donc amené à chercher quel est le point d'insertion, en elles, du supplément d'activité qui les fera créatures divines. Ce point d'insertion trouvé, il se croit en droit de passer, *sous le bénéfice du fait,* de ce que nous sommes à ce que nous deviendrons, comme on pourrait passer de ce que nous deviendrons à ce que nous sommes. Si l'on disait : Ce caillou verra Dieu, on saurait que ce serait en cessant d'être caillou. De même, quand on dit : L'homme verra Dieu, il faut que ce soit en cessant d'être *uniquement* homme, homme, dis-je, à la façon dont le comportent nos définitions rationnelles. Mais on voit bien la différence entre les deux cas. Le caillou n'est que lointainement sur la route du divin, à savoir en tant qu'être, en tant que participant à la *forme,* qui est divine. L'homme est sur la route du divin immédiatement, en tant qu'intelligent, puisqu'il est entendu, sauf les restrictions

1. Iª IIªᵉ, q. CXIV, art. 2. Cf. adhuc, q. XIV, *De Verit.*, art. 2.

que de droit, que l'ordre intellectuel est l'ordre divin même. Pour jeter l'homme à Dieu, il n'y a donc pas à vaincre sa nature générique, ainsi que tout à l'heure; mais sa nature spécifique seulement, c'est-à-dire la forme spéciale d'intellectualité qu'il représente. L'intelligence, comme telle, demeure un pont grâce auquel la raison discursive pourra passer du présent à l'avenir humain; mais, encore une fois, *sous le bénéfice du fait*, non *a priori*, et en vue, simplement, si l'on est en apologétique, d'incliner l'esprit dans le sens du dogme; si l'on est en théologie, de montrer *comment* le fait certifié par la foi peut être envisagé comme possible; comment il entre dans la trame du système intellectualiste et vérifie l'axiome nécessaire : « La grâce ne détruit pas la nature, mais l'*achève*. »

On pourrait dire que cet argument de saint Thomas est de même forme et de même portée que l'argument de saint Anselme, destiné à démontrer Dieu à partir de sa notion même. On a vu que pour l'Aquinate, la preuve anselmienne n'a de valeur qu'envisagée *ex suppositione*[1]. Elle ne prouve pas *a priori* que Dieu soit; mais, à supposer qu'il soit, elle prouve cette condition de son être qui en est comme le tout, à savoir qu'en lui, l'essence et l'existence se confondent. Or, une fois en possession de cette vérité, il est naturel qu'on fasse retour sur le fait caractérisé ainsi, pour essayer de l'extraire, en tant que fait, de sa caractéristique même, puisque cette caractéristique, c'est l'être (*ipsum esse*). Et il est certain que cette proposition : L'*Ipsum esse* ne peut pas ne pas être, incline fortement l'esprit. Nous avons dit pourtant : Ce n'est pas une démonstration. De même, ici, il n'y a pas démonstration *a priori;* mais, une fois le fait certifié, on en démontre cette condition que l'achèvement de l'homme en Dieu intuitivement vu a son point de départ dans la nature intellectuelle de l'homme prise comme telle, et à

1. Cf. *supra*, t. I, l. II, ch. I, A.

partir de là, refaisant le chemin en sens inverse, on peut, sous le bénéfice du fait, essayer de passer logiquement de la condition au fait, de manière à incliner l'intelligence à penser que le fait est, par cela qu'on en a mis en lumière le *comment*.

Quiconque lira avec attention les passages de saint Thomas relatifs à cette question épineuse[1] se rendra compte que tel est son état d'esprit. Théologien, il étudie toutes choses non selon leurs natures propres, mais sous la lumière de Dieu, en tant qu'elles se réfèrent à Dieu (*secundum quod sunt ad Deum relata*[2]). Déterminé ainsi à *telle* conclusion, il en cherche les prémisses là où elles se peuvent prendre, aux yeux d'un philosophe intellectualiste. Mais il n'y a pas réversibilité logique; car les prémisses trouvées ainsi n'expriment pas même un fondement de possibilité certaine, à plus forte raison un fondement de nécessité rationnelle; elles expriment simplement le point d'attache nécessaire du fait, étant donné que ce fait est certifié par une voie extra-rationnelle.

Que si, d'ailleurs, le point de départ théologique est admis, on se rend compte à quelle hauteur il porte, sans la défigurer, en la parachevant au contraire, la conception aristétolicienne du bonheur, et de cela, il est tout simple que l'apologiste triomphe. Cette âme humaine dont Aristote disait qu'elle est en puissance toutes choses (τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα[3]), et à laquelle, pour finir, il attribuait un acte si court, si rare, si étroitement mesuré par le temps, cette âme, dis-je, va s'épanouir dans un acte plus que complet, puisqu'il enrichit, pour les satisfaire, sa potentialité naturelle et son désir même[4]; plus qu'accessible, puisqu'il suffit, pour y atteindre, de ce qui dépend de chacun :

1. Iª IIªᵉ, q. II, art. 8; q. III, *per totum;* q. VIII, *De Verit.*, art. 1; *Compend. theol.*, part. I, cap. CIV, CV; part. II, cap. IX; Iª pars, q. XII, art. 1.
2. II *Contra Gentes*, c. IV.
3. *De Anima*, III, 8, 431ᵇ, 21.
4. Iª pars, q. XII, art. 4 et 5.

la fidélité de son cœur; plus que durable, puisqu'elle est arrachée à la succession et se mesure à l'éternité [1]. Au lieu d'un arrêt brusque, après le geste immense du départ, on verra le cercle de notre activité se fermer sur quelque chose qui réponde à son principe, celui-ci envisagé, d'ailleurs, non pas seulement tel qu'il nous est donné par l'expérience, mais tel que le porte son idéal. Sans s'écarter des routes humaines, puisque la béatitude surnaturelle s'y raccorde, la vie deviendra grosse d'un espoir infini qui donnera à ses démarches une valeur suprême. Au lieu d'une morale à finalité chimérique, d'une morale de quarts d'heure s'adressant à de rares *mandarins,* saint Thomas se voit en passe d'établir une morale largement humaine, pratique, en dépit de ses immenses horizons, et indépendante, en ses résultats, de tous les accidents de l'existence [2].

A. c. — *Les moyens de l'Idéal.*

A cette dernière considération se rattache une dernière faiblesse de l'éthique d'Aristote, la plus grande de toutes, peut-être, celle que Kant lui a le plus reprochée, sans que lui-même, Kant, ait su y échapper autrement que pour tomber dans des inconvénients plus graves.

Notre conscience proclame que le résultat moral, qui est le *règne des fins*, ne doit dépendre que de ce qui est en nous proprement moral. Si l'homme physique, dans la mesure où il se construit sans nous, est ce qui détermine principalement, ou même notablement, le résultat qu'on propose à l'effort moral, celui-ci se voit enlever sa matière propre. Or, où réside, en nous, la moralité? Est-ce dans les dispositions plus ou moins heureuses de nos pouvoirs psychiques? Est-ce même dans ce qu'on appelle si improprement le tempérament moral? Non certes. La moralité vraie consiste,

1. Iª pars, q. X, art. 3; Opusc., *De Instantibus.*
2. Cf. III *Contra Gentes*, cap. CXLVII, nº 4 et 5.

doués ou non, dans le don que nous faisons de nous-mêmes au bien ou au mal ; dans l'emploi que nous faisons de nos tendances intérieures, plutôt que dans ces tendances elles-mêmes. L'atavique ou le mal éduqué ; à plus forte raison l'ignorant ne sont pas immoraux avant d'avoir signé en pleine conscience et appliqué librement à l'acte les regrettables dispositions dont ils souffrent. On peut être un héros en luttant toute sa vie contre des tares ou des malformations intérieures impossibles à vaincre en elles-mêmes. Est-on coupable d'être ce qu'on est? Or, la moralité consiste en ce qui nous rend coupables ou méritants. Comment, dès lors, assurer l'aboutissement même relatif de la moralité *en tant que telle* au résultat que soi-disant elle cherche? Le génie qui n'est pas moral, mais que les circonstances favorisent, aboutira au meilleur bien, qui est celui de la contemplation supérieure ; le pauvre hère au cœur droit en sera privé à jamais, et l'âme sublime, mais tourmentée, au lieu de s'épanouir dans ces joies de la vertu qu'Aristote déclare inhérentes à la vertu même, pourra voir les sanctions se retourner et ses angoisses intérieures croître à mesure que sa conscience s'affine.

Il y a là une antinomie qu'Aristote ne pouvait pas vaincre, parce que la vie actuelle, laissée à elle-même, ne permet pas qu'elle soit vaincue. D'une part, il nous pousse vers la béatitude, c'est-à-dire vers l'épanouissement harmonieux de tout notre être, et la vertu n'est pour lui que le moyen de cette fin. Il a raison ; mais c'est là une vérité *a priori*, fondée, en métaphysique générale, sur la doctrine de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, simplement adaptée au mobile humain. Il faut ensuite se demander si ce moyen, appelé *vertu*, est apte à procurer cette fin, qui est le *bonheur*. Or, il y a bien un moyen de faire que ces deux choses s'accompagnent toujours, c'est d'appeller vertu la disposition intérieure dont le bonheur est l'acte ; comme si l'on dit : Le savant est doué de *vertu* intellectuelle, et il est heureux, comme savant, quand il en fait

acte ; le sportsman a une *vertu* physique, et il est heureux, comme sportsman, quand il en fait acte. De la même manière, on dirait : L'homme doué, selon l'âme et selon le corps, de toutes les dispositions que suppose l'humanité en son idéal est heureux quand il fait acte de ces dispositions ; car il est alors achevé selon sa nature à la fois statique et active, et le sentiment de cet achèvement est la joie suprême.

Mais le mot vertu ainsi employé a un sens psychologique ou physiologique plutôt que moral[1], et il prête au reproche hautain du philosophe de Kœnigsberg : « L'impératif catégorique, qui dicte les lois morales d'un ton absolu, ne peut entrer dans l'esprit de ceux qui sont exclusivement accoutumés aux explications physiologiques[2] ». L'impératif catégorique est une erreur ; mais il faut en retenir que la vertu n'est vertu morale que lorsqu'elle est œuvre de liberté et dans la mesure où elle est œuvre de liberté ; de sorte qu'une hérédité favorable, une éducation heureuse, ou quoi que ce soit de pareil ne revêt un caractère moral, pour le sujet qui en jouit, que par une substitution de la liberté personnelle à la liberté de l'éducateur ou à l'activité de la nature, substitution qui rendra attribuable au sujet moral ce dont il n'était, jusque-là, que le bénéficiaire ; ce qu'il possédait en tant qu'objet de nature, et non pas en tant que sujet automoteur. Et, inversement, les tares physiologiques ou psychologiques d'un sujet n'ont de caractère immoral que celui qu'elles revêtent par l'intervention de la liberté, qui les prend à son compte et les signe. Si c'est le contraire qui a lieu ; si le sujet désavoue et combat ses tendances mauvaises, sa volonté est « sainte », ainsi que dirait Kant, et le sujet est moral, bien qu'on n'y voie pas réalisé ce qui est le but de l'effort moral : l'achèvement de l'homme selon tout ce qui convient à sa nature.

Dans ces conditions, il n'est plus permis de dire que le

1. Le mot grec ἀρετή comme le mot italien *virtù* laissent subsister cette équivoque.
2. KANT, *Doctrine de la Vertu*, préface, trad. Barni, p. 8.

bonheur et la vertu au sens moral s'accompagnent et se répondent; la vérité est qu'ils naviguent chacun à part, le premier dépendant d'une foule de choses qui ne sont pas proprement morales, bien qu'elles soient proposées à la morale comme sa matière; la seconde ne dépendant que de soi dans sa *forme*, qui est l'intention de bien faire; mais se trouvant, sous ce rapport, sans matière.

Comment sortir de là? Comment faire se rencontrer et se suivre, comme le veut la théorie, la matière et la forme de la moralité humaine? Je suis bon, moralement, quand je veux mon vrai bien; mais il se trouve que ce bien ontologique, je le possède plus ou moins sans le vouloir, et que je le veux plus ou moins sans l'avoir. Il y a là un hiatus qui me déroute.

Les Stoïciens s'en sont tirés en disant : Il n'y a de bien que le bien moral; l'autre s'y absorbe ou s'annule; « ce qui ne dépend pas de nous » ne compte pas, à titre de bien. Trop positif pour adopter une telle attitude, Aristote préfère composer avec la difficulté et en dissimuler l'importance. Toute sa doctrine suppose que le bon vouloir a, dans le monde et dans l'homme, une autorité suffisante pour y organiser le règne des fins. Quand la réalité le contredit, il s'incline, voyant là un *accident*, et refusant d'avouer, dans son bel optimisme grec, que l'ampleur de cet accident le ferait mieux appeler la règle, bien que ce soit le contraire du *droit*.

Bref, un dualisme irréductible s'installe ici : la matière d'un côté, la forme active de l'autre. Ce qui est à faire n'est pas en la puissance de ce qui est chargé de le faire. De sorte que la doctrine tend à ce dédoublement que consacrera la théorie kantienne : la moralité se confinant toute dans l'intention, forme pure, « forme sans matière » ainsi que le dit positivement Kant, et la réalité, même celle qui est intérieure à l'homme, obéissant à des lois purement physiques. Il s'ensuivra que le *bonheur vertueux*, ou satisfaction d'avoir accompli son devoir parce que c'est son devoir, deviendra étranger au bonheur tout court,

ou achèvement heureux de l'homme en tant qu'homme [1].

En relisant à ce point de vue toute l'*Éthique*, on y trouverait de permanents quiproquos, sous la rigueur apparente des formules. L'*Éthique à Eudème* et la *Grande Morale* essaient d'y pourvoir en platonisant quelque peu; mais c'est aux dépens de l'unité doctrinale, et d'ailleurs, ce n'est plus Aristote [2].

Saint Thomas, appuyé sur la tradition chrétienne, n'a pas de peine à corriger sur ce point la doctrine. Il la corrige, comme toujours, en l'achevant, ce qui est la plus haute façon de la respecter, puisque c'est la donner pleinement à elle-même. C'est la notion de *mérite* qui, à ses yeux, sert de lien entre la forme de la moralité, qui est l'obéissance à la loi, et la matière de la moralité, qui est l'achèvement de l'homme en tant qu'homme. Par elles-mêmes, vu la constitution de cette vie, la matière et la forme morales ne se rejoignent point, tout au moins pas assez pour donner satisfaction au sentiment moral, ni, par conséquent, une consistance suffisante à la loi qu'il reflète. Car, ainsi que l'a dit très profondément l'auteur de la *Raison pratique* [3], « une volonté libre doit pouvoir s'accorder avec ce à quoi elle doit se soumettre ». Mais si la forme et la matière morales ne se rejoignent point par elles-mêmes, elles se rejoignent pourtant au total, parce que l'*accident*, qui les disjoint dans le monde de l'expérience, n'est que relatif; il est enveloppé par un ordre plus large, absolu cette fois, sans déliement d'aucune sorte, et qui assure la coïncidence, à tous les degrés, de la chose recherchée avec la volonté qui la recherche; du bonheur, qui est le but, avec la vertu, qui en est le moyen [4].

Cet ordre transcendant, c'est ce que l'Évangile appelle le *Royaume de Dieu*, dans lequel, comme le dit saint Paul,

1. Cf. Kant, *Doctrine de la Vertu*, préface.

2. Cf. Piat, *Aristote*, p. 293, note 1; Léon Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 156 et suiv.

3. Ch. II, § 5.

4. « Meritum est quasi quoddam iter in finem beatitudinis. » In II *Sent.*, D. XXXV, q. I, art. 3, ad 4^{m}.

tout est « soumis aux élus »; *tout,* c'est-à-dire la nature et le milieu intérieur, qui n'en est qu'une parcelle; les *élus,* c'est-à-dire, pour nous, l'homme moral en tant que tel, l'homme d'obéissance et de respect, si différent de l'homme physique ou psychologique qui fait la préoccupation d'Aristote.

Du fait que la nature et l'homme incluent Dieu, à titre de réalité enveloppante et complémentaire; du fait que le relatif porte sur l'absolu et y aboutit; que l'*accident,* perturbateur des lois quant à leurs manifestations immédiates, s'absorbe dans la loi totale et définitive, aucun hiatus ne se reconnaît entre l'effort moral et son terme. Tout aboutit, bien que ce ne soit pas tout de suite. Disons mieux, tout aboutit tout de suite, bien que ce ne soit pas *immédiatement,* mais par l'intermédiaire du mérite. Le temps est ici d'importance nulle; car un gage est une réalité; or, le mérite est le gage qui constitue comme le papier monnaie de l'ordre moral, qui garantit l'aboutissement, lequel, pour saint Thomas comme pour Aristote, est l'achèvement ontologique de l'homme.

Le *Royaume de Dieu,* qui est l'absolu de l'ordre moral, assure le *règne des fins.* Or « le Royaume de Dieu est en nous » par le mérite et par l'espérance qu'il fonde. Quoi qu'il en soit de ses réalisations immédiates en nous ou dans notre milieu vital, l'ordre que nous cherchons à établir par le moyen de la moralité acquiert des titres, et, par suite, par rapport à l'absolu qui enveloppe le temps, croît sans cesse, dans la mesure même des valeurs morales.

Le point de vue ontologique cher à Aristote et le point de vue moral dont Kant a cru faire sa spécialité se rejoignent de la sorte dans une philosophie complète. La vertu n'aurait pas de sens, si elle ne cherchait à réaliser quelque chose : c'est ce que Kant n'a point vu. D'autre part, la vertu devrait douter d'elle-même, si elle n'avait que par accident le pouvoir de réaliser ce qu'elle cherche, et ce, par les moyens qui sont les siens propres, c'est-à-dire par

le bon vouloir. Selon saint Thomas, le bon vouloir aboutit par Dieu, sous les auspices du mérite qu'Il sanctionne [1].

Et, qu'on le remarque bien, parler ainsi, ce n'est pas créer une *hétéronomie* en contradiction avec ce qu'on doit attendre d'une doctrine correcte. Saint Thomas ne contesterait pas aux docteurs de l'*immanence* qu'à parler en général, l'homme doit avoir en soi ce qui le fait aboutir, soi. Mais le moyen proposé ici pour unir la matière et la forme morales n'entame pas ce principe. Si l'Évangile peut dire que le Royaume de Dieu est en nous, à plus forte raison doit-on dire : Dieu lui-même est en nous. Unis à lui comme au meilleur de nous — meilleur qui nous dépasse en nous pénétrant — nous sommes nous-mêmes les agents de notre destinée ; il est vrai de dire que notre volonté réalise, par Lui, l'ordre des fins, comme il est vrai que le rameau fleurit, bien que ce soit par la sève de l'arbre. Car le rameau est naturellement enté sur l'arbre, et nous aussi, nous sommes naturellement ou surnaturellement entés sur Dieu [2]. Il s'ensuit que notre autonomie, bien que relative, est parfaitement réelle, et cela, non pas seulement quant à l'achèvement spirituel, qui est vision idéale, mais quant à l'achèvement physique même. Saint Thomas conçoit que la « gloire du corps » sera le résultat immanent de la « gloire de l'âme », laquelle est le résultat immanent de la « charité », principe immédiat du mérite [3]. Qu'il s'agisse alors du surnaturel, cela ne change rien : nous savons que le surnaturel est une transposition de la nature, dont il épouse de haut toutes les formes : tels deux étages construits sur le même plan, deux gammes superposées en accords semblables.

Et, précisément, le surnaturel donne à saint Thomas le moyen d'éviter davantage encore l'hétéronomie dont je parlais, et de donner une satisfaction supérieure aux desi-

1. Cf. I^a pars, q. XCV, art. 4 ; I^a II^ae, q. LXII, art. 4.
2. III *C. Gentes,* cap. CXLVII, n° 5.
3. I^a II^ae, q. IV, art. 6 ; in III *Sent.*, dist. XXX, art. 5, ad 1^m.

derata d'une morale à la fois ontologique et formelle. Pour le chrétien, le mérite, qui opère la jonction entre l'effort moral et l'aboutissement ontologique, n'est plus une sorte de réalité en l'air, un *avoir* dont toute la consistance est un *doit*. Ce serait suffisant, puisque ce *doit* repose en Dieu, qui est le « rémunérateur » infaillible et d'ailleurs immanent à l'âme. Mais, chrétiennement, le mérite trouve son principe et son succédané ontologique dans une réalité positive entièrement immanente cette fois, qui est la grâce. Participation du divin en nous, la grâce est comme la graine des réalisations que l'effort moral uni à Dieu est appelé à produire. Et cette graine évolue sans cesse, suivant le progrès moral, et, tout en demeurant un germe caché, enveloppée dans le mystère de l'âme comme dans une terre obscure, elle promet une plante toujours plus riche, pour le jour où la « gloire future », qui est le règne des fins, sera « révélée en nous ». Ce sera alors une *révélation;* c'est dès maintenant une existence. Par la grâce, le mérite *est;* l'aboutissement moral *est* par lui, bien qu'il ne doive être en soi qu'après la vie individuelle d'une part et après la vie universelle de l'autre [1].

La raison de ce retard est d'ailleurs donnée. C'est, pour l'individu, la nécessité de l'épreuve ; c'est, pour l'univers, la nécessité de laisser subsister un chantier d'âmes. Les hasards qui brisent l'harmonie actuelle entre le vouloir moral et le milieu qu'il travaille servent l'harmonie future en sollicitant l'effort et la lutte, en portant la victoire plus loin [2]. D'un autre côté, cet univers commun à tous ne peut pas se prêter au règne des fins individuelles avant d'avoir achevé son travail. Le milieu mouvant où s'agite notre vie est employé à créer de futurs élus. Ils ne peuvent être créés qu'ainsi, puisque le principe du nombre, même dans l'ordre humain, c'est la matière [3]. A cause de cela, notre

1. III *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2; Iª IIªᵉ, q. CXIV, art. 3, ad 3ᵐ.
2. Iª IIªᵉ, q. CXIV, art. 10 *et passim*.
3. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. III, c.

monde a besoin de demeurer provisoirement un monde de souffrance, pour qu'ils l'aident, eux, par leur effort uni à Dieu, à être un monde de joie. La terre est occupée à faire des corédempteurs, et ce n'est pas seulement à l'homme individuel que s'applique la doctrine de l'*autofabrication* humaine, sous les auspices de la loi morale, c'est à son habitacle naturel, qui compose avec lui une unité de fonction et, pour une part, une unité d'être[1].

Il faut seulement remarquer avec soin une conséquence capitale du point de vue adopté ainsi. Puisque l'effort moral tend à des réalisations extratemporelles et, qui plus est, surnaturelles, c'est-à-dire transcendantes à l'effort humain exercé à niveau, et puisque, à l'égard de cet avenir, les événements du temps ne comptent pour ainsi dire plus, étant hors de toute proportion avec « la gloire future qui sera révélée en nous », il est évident que les résultats de l'effort direct tendant à procurer le meilleur état de l'homme deviennent, pour une morale ainsi entendue, fort peu de chose. Le *mérite* est le principal, donc aussi l'*intention*, et non pas la réalisation effective conçue à la façon d'un Aristote. La part de souverain bien que peut réaliser *par lui-même* notre effort moral étant relativement dérisoire, vu l'ampleur de nos espérances, les étapes parcourues ici-bas et les participations progressives de la fin humaine n'ont plus de poids; elles sont à l'infini de la fin réelle, et l'on ne peut dire qu'en un sens tout spécial qu'elles y mènent. Elles la méritent et elles la figurent; elles en procurent un avant-goût et un équivalent d'espoir[2]. C'est assez pour qu'on ne puisse accuser le philosophe chrétien de verser dans cette *morale de l'intention* qu'on a tant reprochée à Kant, et à juste titre. Tout n'est pas *intention* pour nous, puisque, contrairement à ce qui ressort de l'*impératif catégorique,* la valeur de l'intention se prend, à nos yeux, de la réalité qu'elle recherche. La vie a son prix, et

1. *Supplementum*, q. LXXVII, art. 1.
2. III *C. Gentes,* cap. CXLI; q. *Disp. de Anima*, art. 17, ad 3m

c'est même ce qu'elle vaut qui nous donne à penser ce qu'en vaudront les transpositions transcendantes. Mais nous disons que le prix de la vie n'est pas tout en elle-même, et qu'il y est même fort peu, à moins que ce ne soit en espérance et en symbole.

Comme d'autre part le mérite est acquis par le moyen d'une activité homogène à la fin dernière, et que celle-ci, à son tour, est homogène aux réalisations d'ici-bas, qu'elle porte seulement plus loin, on ne peut pas dire que nous décourageons l'action humaine. Promettre plus, ce n'est pas condamner le moins, quand le plus n'est promis qu'à condition de chercher le moins, j'entends par des voies raisonnables. L'éternité ne tue pas le temps; elle s'y amorce. Les pionniers de l'éternel seront toujours les meilleurs ouvriers du présent.

A. d. — *Les joies de l'Idéal.*

Pour finir, ayant établi la finalité ontologique de l'homme pour en tirer le principe moral, Aristote se trouvait tenu, avons-nous dit, de faire place, en sa doctrine, au *sentir*, autrement dit à la délectation, au contentement, dont très évidemment le bonheur ne saurait abstraire. Le plus souvent, dans les déterminations relatives au souverain bien de l'homme, on confond en une seule ces deux choses : le bien et le plaisir du bien ; l'achèvement de l'être humain pleinement épanoui et le contentement qui en résulte ; mais, le moment venu, il faut pourtant qu'on les distingue et qu'on note leurs rapports. « Dans le Xe livre de l'*Éthique*, dit saint Thomas, le Philosophe soulève cette question et la laisse irrésolue[1] ». En effet, dans le passage auquel saint Thomas fait allusion, Aristote remet à plus tard de décider si la vie est ordonnée à la délectation ou la délectation à la vie[2]; mais nous avons pu tout à l'heure extraire d'autres

1. I^a II^ae, q. IV, art. 2.
2. *Ethic. Nicom.*, X, 5, *init.*

passages la pensée du Maître, et nous avons dit qu'elle coïncide, au fond, avec celle du disciple. Quoi qu'il en soit, voici cette dernière, qui se révèle avec énergie en des pages de tout premier ordre [1].

La délectation et l'opération vitale qui la provoque, si elles sont considérées chacune en elle-même, sont l'une et l'autre un bien, par conséquent une fin en soi. La délectation n'a pas besoin de l'opération pour être bonne, ni à plus forte raison l'opération de la délectation. Aussi Aristote déclare-t-il à bon droit ridicule de demander à un homme pourquoi il veut avoir du plaisir [2], et d'autre part il note qu'il y a des choses que nous choisissons pour elles-mêmes, dût-il n'en résulter aucun plaisir, comme « voir, se souvenir, savoir, posséder les vertus ». Et « qu'il y ait nécessité, ajoute-t-il, à ce que ces choses procurent du plaisir, peu importe; car nous les choisirions néanmoins, n'en procurassent-elles aucun [3] ».

On sait, en effet, que la notion du bien se divise en trois autres : l'*honnête*, le *délectable*, l'*utile*, et que dans cette division, l'*utile* seul implique une finalité ultérieure. « Comme donc le bien est désiré pour lui-même, ainsi la délectation est désirée pour elle-même et non pour autre chose, si le mot *pour* désigne une cause finale [4]. » La raison en est que l'idée du bien se confond avec celle de la perfection ou de l'achèvement de chaque chose. Or la perfection de l'être doué de sentiment, s'il est envisagé en tant que tel, c'est de sentir. Sentir étant une perfection est donc un bien, et il ne faut pas croire ceux qui, dans une pensée rigoriste, rejettent le plaisir comme plaisir, et le déclarent un mal [5].

Toutefois, si l'opération est un bien et si la délectation

1. *Praecipue* Iª IIªᵉ, q. IV, art. 2, *cum resp. et comment. Cajet.;* q. II, art. 6, *cum resp.;* III *Contra Gentes*, cap. XXVI; in II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 2, ad 6ᵐ; in X *Ethic.*, lect. VI.
2. *Ethic.* X, 2, 1172ᵇ, 23. S. THOMAS, lect. II.
3. *Ethic.* X, 2, 1174ª, 1-10.
4. Iª IIªᵉ, q. II, art. 6, ad 1ᵐ. Cf. *supra*, t. I, l. I, ch. II, c.
5. Iª IIªᵉ, q. XXXIV, art. 1 et 2; q. XV, *De Verit.*, art. 4; in IV *Sent.*, dist. XXXI, q. II, art. 3, *et saepe alibi.*

aussi est un bien, elles ne le sont pas *ex aequo*; il y a un ordre, et, selon cet ordre, l'opération est première; la délectation ne vient qu'ensuite. Qu'est-ce, en effet, que la délectation, si ce n'est une sorte de repos de l'appétit dans le bien conquis; de retour de l'opération vitale sur elle-même pour se goûter et se parfaire dans la conscience de son harmonie? En tant qu'elle est ainsi l'achèvement de l'opération, qui est elle-même achèvement de l'être, la délectation paraît être ce qu'il y a de meilleur, étant la perfection *ultime*. Mais c'est une illusion; car perfection *ultime*, cela ne veut pas dire perfection *suprême*. Ou, si l'on veut, il y a perfection et perfection. En un sens, perfection signifie ce qui constitue l'être à l'état complet, ce qui l'achève au dedans et le pose pleinement en lui-même. En un autre sens, perfection signifie un adjuvant extérieur, un accident qui achève comme du dehors le sujet, par exemple en marquant la valeur d'une perfection déjà acquise, ce qui est à vrai dire la compléter, mais extrinsèquement, non en soi. Or la délectation est de ce dernier genre. Elle est comme le reflet psychologique du bien, et ce reflet est un bien, mais un bien dérivé, dépendant de l'autre; c'en est l'accident propre (*proprium accidens*) chez l'être doué de sentiment; ce n'en est pas le constituant interne [1].

Nous disions encore : La délectation est un retour sur l'opération, un repos de l'appétit dans le bien que cette opération procure à l'être. Or, cela même prouve que ce n'est pas elle qui constitue la valeur dernière ou suprême. On ne fait retour que sur ce qui vous dépasse en importance; on ne se repose que dans ce qui vaut par soi, et qui présente une convenance par rapport à l'être qui s'y repose. Mettre la convenance dans le repos même, tout au moins à titre premier, c'est renverser l'ordre des notions. Le repos de l'appétit appelé *plaisir* ne peut pas être valeur première, puisqu'il est repos en quelque chose, plaisir de

1. Ia IIae, q. IV, art. 2, ad 1m.

quelque chose, et que ce quelque chose est sa raison d'être, son principe spécifique, sa forme d'existence en tant que *tel* repos, *tel* plaisir [1].

Nous sommes ainsi ramenés à la fameuse doctrine, si méconnue par Kant, de la spécificité des plaisirs, qui revêt en morale une importance si haute. Le plaisir suit l'opération et vaut ce qu'elle vaut, puisque c'est elle qui en détermine l'essence ontologique, et, par celle-ci, l'essence morale. Quand une action est bonne, le plaisir qu'on y trouve est bon, et dans le cas contraire, c'est le contraire [2]. Or cette action, qui détermine ainsi le bien du plaisir, est donc elle-même un meilleur bien.

D'ailleurs, ne voyons-nous pas que la nature a établi les délectations en vue de procurer les opérations ? Cela n'est-il pas évident, vu la façon dont elle dose les premières selon l'importance des secondes? L'instinct animal, qui ne connaît pas cet ordre, ne peut pas s'y adapter; il ne peut que tomber dans cet heureux piège qui, par le moyen des délectations comme appât, le fait travailler pour un bien supérieur à elles. Mais la raison s'élève plus haut; concevant le bien en sa notion universelle, elle en perçoit aussi les *différences* et en peut graduer les valeurs [3]. Ce discernement établi, la rectitude consiste, pour elle, à ne pas renverser les termes; mais à se donner au bien et à le prendre pour fin dans la mesure où il est bien, c'est-à-dire à rechercher, premièrement, l'*honnête* [4], qui est bien par soi et qui vaut par soi; deuxièmement, le *délectable*, qui s'y attache, et qui est bien sous sa dépendance; troisième-

1. Iª IIªᵉ, q. II, art. 6, ad 1ᵐ.
2. In IV *Sent.*, dist. XXXI, q .II, art. 3; dist. XLIX, q. III, art. 3; q. III, ad 2ᵐ.
3. Iª IIªᵉ, q. IV, art. 2, ad .
4. Evidemment, l'*honnête* dont il est ici question n'est pas l'honnête de l'honnêteté morale, qui donnerait un cercle vicieux. Ce terme, tout à fait équivoque en français, meilleur en latin, et que d'ailleurs la tradition imposait à saint Thomas, a un sens purement ontologique. On le traduirait mieux, peut-être, par le mot *convenable*. Ce qui convient à chaque être, à titre de fin ou de terme d'évolution, c'est son *honestum*. Ce sens a été défini quand on parlait du *bien* identique à l'*être*. Cf. *supra*, t. I, l. I, cap. II, c.

ment, enfin, l'un et l'autre en leur unité, c'est-à-dire l'ordre; car, ainsi qu'on l'a dit tant de fois, le bien de l'ordre est supérieur à tout bien particulier intégrant cet ordre[1].

Il suit de là, tout d'abord, que l'*hédonisme*, ou morale du plaisir, est une déviation, puisque c'est un renversement des fins et des valeurs d'être; puisque l'homme de cette doctrine, au lieu d'être content d'être quelqu'un ou quelque chose, d'avoir fait un travail, réalisé un *bien*, est content simplement d'être content, content de jouir, et que c'est là, pour lui, le dernier mot. Ce qui veut dire, évidemment, que son activité n'a pas d'*objet*; car jouir, ce n'est pas un objet, tout au moins à titre premier, c'est le repos dans un objet dont la valeur fait la valeur du repos même. Prendre ainsi comme objet premier le repos et la joie de l'appétit, en y subordonnant l'objet qui les procure, c'est abuser de ses facultés et en fausser le jeu naturel. Une faculté ne saurait avoir pour objet premier son acte propre. L'œil n'a pas pour objet premier le *voir*, mais la couleur; car tout acte de voir est l'acte de voir quelque chose, et ce quelque chose sollicite la puissance antérieurement au *voir* lui-même. L'objet premier, c'est ce qui définit la puissance; or, comment veut-on qu'une puissance soit définie par son propre acte, cet acte n'ayant de caractéristique et d'espèce que par l'objet? L'objet propre de toute puissance appétitive, c'est donc tout d'abord un bien extérieur à elle. Son propre repos dans ce bien, la jouissance, ne peut être bonne, à ses yeux, comme elle l'est en effet, que de la bonté de ce premier objet, dont la jouissance est en quelque sorte le goût[2].

Il suit de là, ultérieurement, que si l'hédonisme est une déviation, le désintéressement prétendu qui se donne au parfait en rejetant ou en dédaignant la joie qu'il procure, en est une autre. S'il est acquis que la joie est un bien,

1. Iª pars, q. XV, art. 2.
2. III *Contra Gentes*, c. XXVI.

à condition de rester dans son ordre, c'est-à-dire de rester liée à l'objet qui lui donne sa raison d'existence, il est acquis en même temps que, sous cette même condition, elle est une fin, et que l'exclure non seulement n'est pas vertueux, mais est très formellement un vice. Saint Thomas donne à ce vice un nom spécial : l'*insensibilité*, contraire logique, passablement délaissé d'ailleurs[1], de l'*intempérance*. « Tout ce qui est contraire à l'ordre naturel est vicieux ; or, la nature a attaché la délectation aux opérations nécessaires à la vie humaine ; l'ordre naturel requiert donc que l'homme use de ces délectations dans la mesure nécessaire au bien humain, qu'il s'agisse du bien de l'individu ou de celui de l'espèce[2]. » Voudrait-on que la morale consistât à nous détacher des conditions générales de la vie? Or, qui dit vie, dit épanouissement dans le bien conquis, et ce que la nature a ainsi établi, il appartient au sujet moral de le reconnaître et d'y consentir comme à l'ordre. Le goût qu'il prend au bien est, en lui, comme un témoignage que le bien se rend à lui-même.

C'est tellement vrai que, remontant l'échelle des biens, et constatant qu'à chaque degré, tel bien ontologique et telle délectation y afférente constituent, recherchés selon l'ordre, un unique bien moral, saint Thomas concède qu'on peut juger de la valeur des actions humaines par les délectations qu'elles recherchent. Celui-là est le moins bon qui recherche les délectations inférieures ; celui-là est le meilleur qui recherche les délectations supérieures[3]. Et, pour finir, passant à la limite, il en arrive à dire qu'au degré suprême, se rencontre une délectation dont on a le droit de dire : C'est le souverain bien. Non pas qu'on place cette délectation au-dessus du bien dont elle est la jouissance : en tant qu'elle en dépend, elle lui est inférieure ; mais cette infériorité est tout ontologique. A l'égard du mouvement de l'âme qui

1. IIª II, q. CL, art. 1, ad 1m.
2. IIª IIªe, q. CXLII, art. 2.
3. Iª IIªe, q. XXXIV, art. 4.

s'élève vers les biens tels qu'ils sont, revêtus de leur *accident propre*; à l'égard de l'ordre moral, qui est la loi de cette ascension, la délectation suprême n'est ni inférieure ni supérieure au bien suprême, puisqu'à vrai dire elle ne s'en distingue pas. Elle est bonne de sa bonté; elle est donc excellente aussi de son excellence, suprême aussi de sa suprématie, et elle termine avec lui le mouvement de l'âme[1].

B. — LES APPLICATIONS DU PRINCIPE MORAL.

Arrivé à ce point, saint Thomas n'aura pas de peine à établir sa morale. Le principe est posé; on sait ce que l'homme doit faire, et, puisque la morale est proprement la détermination du devoir, la morale est acquise. Il suffira de déduire. Non pas qu'un effort purement logique puisse régler, dans le détail, toute la conduite humaine; mais les données de fait qui seront à introduire dans la recherche morale ne seront que subsumées; les majeures, explicites ou implicites, seront toujours les mêmes, et toujours prises de ceci : L'homme est fait pour le développement total, individuel et collectif, de son être, tel que le Créateur l'a conçu. Là est sa joie, en même temps que son devoir. Comme d'ailleurs ce développement ne peut pas être attendu en cette vie d'une façon qui réponde aux exigences de notre nature, il faudra tenir compte de cette condition, et subordonner, dans la mesure nécessaire, les aboutissements immédiats à l'aboutissement suprême. Le mérite est ici le principal; l'épanouissement effectif de la vie dans la perfection et la joie pleine en ressortira en son temps.

Quiconque parcourra avec ce fil conducteur les longs développements de la morale thomiste, s'étonnera de la cohérence géniale en même temps que de la richesse qui s'y montre. Il nous faudrait un volume nouveau pour le faire

1. I^a II^ae, q. XXXIV, art. 3. *cum comment. Cajet.*

voir, surtout si nous voulions à la morale proprement dite joindre la *Politique*, qui n'est, dans la pensée de saint Thomas, qu'une morale élargie, riche chez lui de déterminations puissantes et toujours actuelles. Nous ne pouvons nous engager présentement dans cette analyse. Contentons-nous de dire que si saint Thomas métaphysicien monte à des niveaux de pensée dont on a pu mesurer l'altitude, saint Thomas moraliste ne le cède en rien à son émule. D'aucuns ont prétendu qu'il lui est supérieur; Cajétan, qui s'y connaissait, se range à leur avis. Il est de fait qu'aux époques de plus grand discrédit de la scolastique, le traité des *Lois*, par exemple[1], ou ceux de la *Béatitude*, des *Passions*, ou des *Actes humains*[2] furent toujours l'objet d'une admiration respectueuse. De son vivant, celui qui rencontra en métaphysique de si acharnés contradicteurs vit sans cesse excepter du blâme les traités qui constituent sa morale particulière, telle la *Secunda-Secundae,* là où les préoccupations systématiques cèdent la place au sens moral et à l'observation aiguë des réalités humaines.

Ce jugement, redressé d'un côté, est pleinement confirmé de l'autre par celui de la postérité chrétienne. Une décision morale de saint Thomas a plus de valeur encore, dans l'Église, qu'une décision de philosophie générale. On sait qu'elle pèse assez dans l'esprit des praticiens de la morale pour constituer ce qu'ils appellent *opinion probable*. Cette apothéose d'un homme, en des matières où l'homme doit compter moins qu'ailleurs, ne pourrait être qu'une aberration, si ce n'était la marque d'une supériorité qui, selon ses propres principes, doit joindre à la plus haute intelligence la plus riche valeur d'âme.

Pour saint Thomas, c'est la prudence qui est la plus rare vertu intellectuelle, et la prudence, quand elle joue tous ses rôles, inclut toutes les vertus[3]. S'il est ainsi, on ne voit

1. *Somme théologique*, Ia IIae, Q. XC-XCVII.
2. *Ibid.*, q. I-XLVIII.
3. Ia IIae, q. LVII, art. 5; q. LVIII, art. 4 et 5.

guère de limite à l'éloge que pourrait contenir, aux yeux de la postérité, cette appellation d'un contemporain illustre empressé auprès du docteur et désireux de lui rendre en un mot pleine justice : « *Prudentissimus frater Thomas.* »

CONCLUSION

L'AVENIR DU THOMISME

Arrivés au terme de notre exposition, terme qui, dans notre pensée, n'a que le caractère d'une amorce, nous sommes amenés à nous demander dans quel sens le thomisme actuel peut avoir à orienter ses recherches.

Il va de soi que la réponse à une telle question est éminemment subjective. Nous ne légiférons pas pour l'avenir. Néanmoins, il y a des lois de la vie qui s'appliquent aux doctrines comme elles s'appliquent aux réalités naturelles. La loi d'un être se prend de son essence. Or, si j'ai bien noté l'essence du thomisme, on a dû voir que cette doctrine se caractérise avant tout par le souci de donner satisfaction à tous les desiderata de l'expérience; d'accueillir, en les systématisant et en les limitant au besoin l'une par l'autre, toutes les pensées en état de vivre ensemble ; d'atteindre ainsi, pour chaque *moment* d'une science toujours en travail, à la plus haute mesure d'équilibre et de justesse compréhensive.

La doctrine de saint Thomas est un *syncrétisme unitaire,* ce qui ne veut pas dire *éclectisme :* il y a là presque deux contraires. L'éclectisme ne constitue qu'un de ces agglomérats dédaignés par l'école sous le nom *d'êtres de rencontre* (*ens per accidens*). Le syncrétisme thomiste est *ens per se;* mieux encore : un vivant, où tout élément, sous l'influence de l' « idée directrice », s'oriente et sert aux fins de l'ensemble.

Envelopper d'un regard sûr les vérités premières, les

mettre en ligne comme de grandes masses armées; puis, enrichir ses points de vue de tout ce qu'ont pu trouver les autres, usant de leur force comme le grand capitaine utilise l'aptitude de ses lieutenants pour telles opérations de détail, sous sa conduite : tels sont non pas certes la prétention, mais à coup sûr l'effort et le travail de notre humble grand philosophe.

La vérité intégrale : tel est toujours son rêve. Il en cherche les éléments partout. Les adversaires, tel Averroès, ne lui en fournissent pas moins que les autres, ni les auteurs secondaires que tel géant de la pensée. Quand il « récite » les opinions, chercher à comprendre et à juger dans le meilleur sens lui paraît une obligation, et cela lui devient un bénéfice. Il s'avance dans la recherche avec des précautions infinies, sachant que d'une vérité forcée peut sortir une erreur voisine. Il regarde à la fois de tous ses yeux et de tous ceux d'autrui, désireux de tout prévoir, de ne sacrifier rien, de laisser chaque question dans son ordre, chaque idée à son plan et chaque trait dans sa proportion juste.

Si saint Thomas avait réussi à être ce qu'il a voulu être : l'ouvrier d'une doctrine commune, qui n'appartienne en propre à personne, qui ne reflète aucun esprit, mais qui reflète le vrai autant qu'il est donné à l'homme de l'atteindre, ce caractère de sa philosophie permettrait de la retrouver aujourd'hui aussi actuelle en son fond qu'elle a pu l'être au XIII[e] siècle. D'un autre côté, ce caractère la destinerait à toutes les variations que la différence des temps rend inévitables; car s'il y a un syncrétisme numéral ou spatial, il y a aussi un syncrétisme temporel, avec cette différence entre les deux que le premier pourrait, théoriquement, se parfaire, et que le second, par essence, ne s'achève point.

Ce qui justifie cette double affirmation d'une doctrine à la fois actuelle et ancienne, bonne à reprendre et

nécessaire à changer, c'est ce que nous savons de la nature même d'un système philosophique.

Un système philosophique est une certaine façon d'envisager la réalité universelle donnée à l'expérience, et de la faire entrer dans les cadres que fournit la pensée abstraite. Ceux qui voient tout sous l'angle de la matière et quant aux conditions matérielles, sont des *matérialistes*. Ceux qui, au contraire, n'envisagent que l'idéalité partout répandue dans les choses et qui négligent leur positivité, sont des *idéalistes*. Ceux qui voient tout au dehors et veulent constituer avec le dehors la personne, sont des *objectivistes réalistes*; ceux qui voient tout au dedans et croient que le soi-disant dehors n'est qu'une modification ou un attribut de la personne, sont des *subjectivistes*. Et ainsi des autres. Enfin, celui qui, à l'exemple de saint Thomas, essaie de fuir l'exclusivisme de telles attitudes et prend une voie moyenne, s'établissant dans un conceptualisme mitigé qui fait au réel et à l'idéal, à la matière et à l'esprit, à l'objet et au sujet leur juste part, celui-là élabore un syncrétisme qui serait, s'il était complet, la philosophie même, et dont l'auteur devrait s'appeler tout court *philosophe*.

Mais on voit bien que de telles attitudes générales, aussi loin qu'on en pousse les conclusions, pourront être prises et reprises, à diverses époques, dans des formes très différentes. Il en est comme d'un chêne qui est toujours un chêne, et non pas un bouleau ou un érable, à quelque degré de croissance qu'il se trouve, dans quelques conditions de milieu qu'il se développe. A l'état de gland, de jeune pousse, d'arbre touffu; nourri dans tel terrain, dans tel air et dans telles circonstances, il sera à la fois différent et le même; car ce sera la même essence, la même idée de la nature, le même *système*, épanoui seulement dans des conditions diverses.

Tout grand système philosophique a comme deux vies : une vie éternelle et immuable; une vie temporelle, variable au gré des occurrences doctrinales.

La vie éternelle d'un système, c'est ce qui le constitue en son fond et le différencie des autres ; ce qui en fait l'une des positions à prendre en face du réel et de la vie. Cela ne change pas. Il n'y a pas, à cet égard, deux façons d'être thomiste. Il faut adopter l'ensemble ou le laisser ; car il est construit, comme le disait Renan du christianisme, « avec des blocs de granit reliés par des crampons de fer ». Mais il y a aussi une vie temporelle des doctrines, et à l'égard de celle-là, il y a une infinité de façons d'être thomiste ; chaque homme et chaque état de développement de cet homme ; à plus forte raison chaque siècle et chaque milieu philosophique devra avoir la sienne.

La preuve s'en trouve en notre auteur même. Dans le court espace de sa vie si prodigieusement remplie — trente ans à peine — saint Thomas a vécu son système, en certaines parties tout au moins, sous plus d'une forme reconnaissable. Le saint Thomas des *Sentences* n'est pas celui de la *Somme théologique*. Ils procèdent l'un de l'autre, mais ne sont pas identiques. S'il avait vécu sept siècles, avec la miraculeuse fécondité de son esprit, croit-on que l'Aquinate se fût répété sans cesse ? Lui qui a tant pris à Aristote, à Platon, à Averroès et à Avicenne, à Albert le Grand, à tout le monde, car la pensée est toujours une collaboration universelle, croit-on qu'il eût passé à côté d'un Descartes, d'un Leibnitz, d'un Kant, d'un Spinoza, de vingt autres, sans en rien prendre ?

Le supposer serait lui faire une injure sanglante. C'est bon pour l'émigré tenace et veule, de revenir dans une patrie évoluée, n'ayant, lui, « rien oublié ni rien appris ».

Ou bien notre idéal ne serait-il pas d'être thomistes comme saint Thomas, aujourd'hui même, le serait ?

Quand il eut mené presque au terme la *Somme théologique*, il parlait, prétend-on, de la brûler : après six siècles, signerait-il, sans remaniements ni additions, un seul de ses articles ? On peut gager à coup sûr qu'il les recommencerait. Et ce seraient les mêmes, et c'en seraient d'autres

pourtant; car l'ampleur en serait différente, la nutrition renouvelée, et par conséquent aussi la capacité nutritive.

D'ailleurs, saint Thomas a lui-même exprimé, comme Pascal, les idées les plus lumineuses sur les progrès de l'esprit humain, sur le genre de services que les Anciens nous rendent, et sur l'attitude qu'il convient de garder à leur égard[1].

Cette attitude pourrait se formuler ainsi :

Premièrement, être reconnaissant à ses prédécesseurs de tout leur travail, et y trouver matière à progrès, soit qu'on puisse adhérer à leur doctrine, s'ils ont rencontré le vrai, soit même qu'ils aient erré et vous aient obligé, pour les réfuter, à des études plus précises.

Deuxièmement, entendre toutes les voix et explorer tous les systèmes, afin de démêler le vrai et de composer sa synthèse. Pour choisir, ne faut-il pas d'abord tout examiner? « *Omnia autem probate; quod bonum est tenete* », a écrit saint Paul (I *Thessal.*, v. 21).

Troisièmement, à l'égard de celui des systèmes antérieurs qui semblera comporter, dans son ensemble, un regard vrai sur les choses, s'appliquer à fixer ce qui est définitivement établi; à en fournir s'il se peut de nouvelles raisons; à le défendre contre les objections toujours renaissantes. Ensuite, élaguer le faux. Enfin, développer ce qui n'est qu'en germe et achever l'incomplet.

Ce dernier travail est celui-là même que nous disons toujours à reprendre. En lui consiste le progrès, particulièrement à l'égard d'un syncrétisme.

Je répète qu'il serait contradictoire de considérer comme fermée une doctrine qui se caractérise précisément par l'ouverture totale de son angle. Le syncrétisme de saint Thomas

1. Cf. dans Pascal, *Préface d'un traité du Vide*. Dans saint Thomas : *De Substantiis Separatis*, c. IX; In I *de Anima*, lect. 2; In II *Met.*, lect. 1, ad fin; In III *Met.*, lect. 1.

est relatif à l'avenir aussi bien qu'au passé. Son cadre doctrinal est souple. On peut repenser ses thèses en fonction de mentalités élargies, et, sans en rien trahir, les enrichir de tout l'apport des intelligences et des générations successives.

Peut-être n'appartient-il qu'au génie de reprendre ainsi le génie en sous-œuvre? Ou bien peut-on penser qu'à défaut des inondations fécondantes, il y a place pour la pluie d'humbles gouttes anonymes? Quoi qu'il en soit, que le dernier en date des ouvriers du vrai puisse, par lui-même ou par ceux qui en seraient comme la monnaie, à la fois revivre et transformer l'autre, c'est la preuve que le point de départ de l'effort était bon, et que la direction prise allait vers la lumière.

*
* *

Par là, on peut juger de ce que doit être aujourd'hui un *néo-thomisme*.

Trois méthodes pourraient se proposer de justifier ce titre. La première consisterait dans un étirage de conclusions nouvelles, à partir de principes ou de conclusions provisoires, prises du maître. Ce procédé, exploité pendant des siècles par la nuée des commentateurs, est vraiment épuisé; on n'en peut guère attendre une vérité neuve. A plus forte raison ne peut-on pas espérer que ce travail de filière réconcilie l'esprit moderne avec des thèses qu'il déclare périmées faute d'en voir la valeur, mais dont il méconnaît la valeur surtout parce qu'elles s'expriment à un plan de pensée qui n'est plus le nôtre.

D'ailleurs, s'en tenir là, si tant est que personne y puisse songer sérieusement, ce serait retomber dans l'aberration d'Averroès, qui, voyant dans Aristote « un être divin », et qui avait « achevé la science », déclarait qu'après lui on ne peut différer « que dans l'interprétation à donner de ses paroles et dans les conséquences à en tirer [1] ».

1. Cf. Renan, *Averroès* et l'*Averroïsme*, p. 55.

La seconde méthode consiste à procéder par additions juxtaposées de doctrines récentes, destinées à confirmer ou à enrichir par le dehors les anciennes. Découvertes scientifiques ou analyses philosophiques de détail, les fervents du passé ne refuseraient pas de les insérer au système; ils recoudraient tant bien que mal, et cela ressemblerait à ces descentes de lit qu'on fait, dans les campagnes, avec des langues de drap de toutes les couleurs.

Quand il s'agit de la Bible, cela s'appelle du *concordisme*; mais le concordisme philosophique est bien le pire de tous; car un système est comme une vie commune de pensées qui se pénètrent et n'en font pour ainsi dire qu'une seule; or la vie ne peut point passer, elle ne peut pas lancer son courant dans un corps fait de pièces rapportées, tel un automate.

Ici encore, d'ailleurs, le travail auquel on se livrerait serait inutile, en tant que destiné à rendre acceptable aux modernes un système injustement écarté, puisque la cause du malentendu subsisterait; puisque le plan de pensée serait le même, et que les thèses capitales se présenteraient toujours avec l'antique membrure, solide sans doute, mais d'apparence surannée, faute d'une adaptation nécessaire.

Il faut donc en venir à une troisième façon de néo-thomisme, qui consistera non plus à étirer des conclusions ni à juxtaposer des apports, mais à nourrir par le dedans ce vivant qu'est le système, en lui faisant assimiler toute la substance nutritive que les siècles ont depuis élaborée.

« *Vetera novis augere* » : c'est la formule de Léon XIII. Léon XIII ne dit pas : *Addere*. Une addition est un poids, ce n'est pas une nourriture. *L'augmentum*, dans la doctrine thomiste, est l'intussusception vitale, propre à ce qui croît au dedans, en métamorphosant ce qui fait accession à sa substance.

Quelque parfait qu'il soit, on peut dire qu'un système humain est toujours à l'état embryonnaire. Qu'un siècle

passe, il est à reprendre en toutes ses voies; il est à repenser, puisque c'est la pensée originale de l'objet ancien au contact nourrissant du milieu nouveau, qui est ici le principe d'intussusception nécessaire.

Sur certains points et par éclairs, saint Thomas nous a paru dépasser lui-même le niveau où se maintiennent, avec son temps et son milieu, ses préoccupations habituelles. Tel un sous-marin qui, ayant plongé à une certaine profondeur, jetterait encore la sonde. Il nous faut circuler, aujourd'hui, au niveau de la sonde. Ou, si l'on veut une image plus prochaine, ce qu'il est nécessaire d'ajouter au thomisme, ce sont des dimensions nouvelles, non un simple prolongement des dimensions qu'il possède. Il faut le reprendre tout entier, le refaire sur de nouveaux frais, dans la même essence.

Nous avons vu que tel fut le procédé de saint Thomas à l'égard d'Aristote. Il pénétra assez le Philosophe pour lui prendre tout, puis pour se donner le droit de corriger ses erreurs et de combattre ses commentateurs infidèles. Il comprit que rien n'est accueillant et sûr comme une doctrine de vérité intégrale. Au lieu de fermer des portes, il en ouvrit, seulement, avec lui pour portier, et c'est à cette initiative hardie que nous devons une synthèse dont a vécu le catholicisme durant des siècles.

Or, la situation actuelle des esprits n'est pas très loin de ressembler à celle qui inspira l'attitude du premier thomisme.

Placés au milieu de courants divergents, en face d'immenses matériaux flottants, déçus au spectacle ou au souvenir de tant de systèmes renversés, de certitudes écroulées et de prétentions réduites, nous voyons notre confiance ébranlée et le scepticisme philosophique devenir notre tentation quotidienne. Se renfermer dans l'histoire est aujourd'hui la consolation de ceux que le dogmatisme a trompés. Il faudrait du nouveau, et qui fût en même temps de l'ancien; car l'abus du nouveau est une des causes

de nos misères. Bref, il faudrait une descente d'éternel dans la caducité de nos œuvres. Un ferment organisateur, sous la forme de principes restaurés, en vue de reconstituer, à l'usage de ce temps, la *perennis philosophia* dont nous avons oublié le langage : tel est l'urgent besoin de l'heure.

Or, nos pontifes nous disent que le secours cherché est tout trouvé; que la synthèse thomiste, par le pouvoir d'assimilation qui est en elle, par la solidité de ses bases et les nombreuses amorces qu'elle dirige en tous sens, peut recueillir les esprits, et, en récompense du don royal que les catholiques auraient fait, par elle, aux générations futures, leur concilier aussi les intelligences sur le terrain de la foi, que les fausses philosophies ont détruite.

Parler ainsi est d'une belle audace! Seule une maternité séculaire, seul un regard supérieur au temps peuvent s'aventurer de la sorte!

Mais nous savons la condition. *Viventibus, vivere est esse,* dit sans cesse saint Thomas : il faudra que sa doctrine bénéficie, par nous, de cet axiome.

On a pu entrevoir de-ci, de-là sur quels points, particulièrement, l'effort de régénération devrait se produire. Je n'y insisterai pas. Qu'importent ces indications nécessairement timides, parce qu'elles sont fragmentaires! La vie nouvelle saura se frayer elle-même son chemin.

Qu'un souffle passe, et que Dieu nous donne quelque humble génie, conscient de tout, autant qu'oublieux de soi-même, universellement initié et donné au seul vrai, qui sait si la puissance intellectuelle énorme dispersée à tout vent ne va pas s'organiser, se concentrer, se magnifier en nouvelles gloires?

Et qui peut dire qu'à cette heure même, où l'on parle si volontiers de décadence, nous ne sommes pas à la veille d'un grand siècle de philosophie?

NOTES

I (page 28).

Il peut sembler troublant de livrer ainsi à l'indéterminé la substance, dont il a été dit plus haut qu'elle est, proprement, l'être même. Mais après tout, il n'est pas nécessaire que la réalité universelle n'ait pour nous rien de troublant. C'est le contraire qui est désirable, vu que le trouble de l'esprit en face du mystère des choses est un éloge des choses et un éloge de leur Auteur; vu que d'ailleurs le trouble, ici, est provisoire, tenant à l'immersion actuelle de l'esprit dans la matière conjointe, obstacle, en même temps que moyen, pour notre conception de la matière ambiante.

Pourquoi l'être matériel — il ne s'agit que de celui-là — ne serait-il pas fluent, puisqu'il se définit *ens mobile*, et que sa mobilité ayant pour raison la divisibilité de la matière, peut avoir tout naturellement pour mesure la mesure de divisibilité de la matière, qu'on a déclarée infinie.

II (page 152).

Parmi les réalités supérieures vers lesquelles s'oriente l'âme, une fois rompues ses attaches corporelles, il faut compter l'âme elle-même, intelligible de soi, en tant que forme immatérielle, et par conséquent objet possible d'intuition immédiate. Il faut compter ensuite les substances séparées, appelées anges, et enfin Dieu, source première de toute intelligibilité comme de tout être.

III (page 184).

Ne serait-il pas injuste et sans pertinence d'opposer aux subjectivistes qu'ils ruinent la notion de la vérité? Ils ne la ruinent pas; ils l'offen-

sent. Ils disent : Ceci est vrai qu'il n'y a pas d'objets, pour autant que l'objet s'opposerait au sujet. Nous disons, nous : Cela est faux. Mais il n'y a pas de raison pour que, des uns aux autres, la conception de la vérité, prise en soi, diffère.

Pour tout le monde, la vérité consiste dans la conformité de nos jugements avec *ce qui est;* mais *ce qui est*, pour le subjectiviste, c'est, de toute manière, une modification du sujet. *Ce qui est*, pour nous, c'est, quelquefois, cela même, et cela seul, comme si je dis : Ma pensée *est* active; mais, le plus souvent, c'est, fondamentalement, une réalité objective prise en soi, et, formellement, la réalité objective selon qu'elle joue en nous le rôle d'objet (*secundum quod objicitur*).

Quand je dis : *Ceci est; ceci est tel*, mon jugement est vrai si l'être que je pose ainsi en moi-même *comme jugeant* est conforme, égal, adéquat à l'être qui est déjà posé en moi-même *comme concevant*, que ma conception réponde ou ne réponde pas à une réalité extramentale; qu'elle soit relative à l'être ou au néant, à l'identique ou au non-identique.

Le jugement, sujet de la vérité, est une « seconde opération de l'esprit », qui suppose la première et s'y appuie, au lieu de se référer directement à l'*en soi*, qui, fort souvent, n'est pas en cause.

Le problème du vrai, suppose pour l'objectiviste, une double égalité : égalité de l'en soi et de sa conception en nous; égalité de l'en soi ainsi conçu et du jugement qui le concerne. Pour le subjectiviste, la première égalité est supprimée, puisqu'on nie l'un de ses termes ; mais la seconde subsiste, et puisque c'est en elle que consiste proprement la vérité, on ne peut pas dire que le subjectiviste la détruise.

Il serait bien étrange que la question du subjectivisme fût tranchée par une simple définition du vrai, alors que c'est par l'emploi de jugements vrais et reconnus tels qu'on peut amener le subjectiviste à résipiscence. Comment le pourrait-on, si, préalablement à toute discussion, la vérité impliquait, par elle-même, la reconnaissance de l'objectivité de nos appréhensions?

Ne voit-on pas d'ailleurs que si connaître la vérité c'était connaître la conformité de nos appréhensions avec la réalité objective prise en soi, c'est-à-dire en dehors de la connaissance qui l'établit en nous comme objet de notre intelligence, connaître la vérité, ce serait connaître la conformité d'une chose avec une autre chose qu'on ne connaîtrait point, ou qu'on devrait connaître en dehors de la connaissance qu'on en a. Et comment alors pourrait-on vérifier une vérité? Avec quelle faculté irait-on saisir l'en soi pour le comparer à sa représentation en nous? C'est alors que courrait le reproche subjectiviste ci-dessus (page 113, note), et qu'on a écarté en disant : L'*en soi*, en tant qu'il est connu, ne doit pas être distingué de l'*en nous*, puisque c'est lui qui est en nous, et que le jugement à porter sur lui en disant le vrai ne peut donc pas être indépendant de son existence intra-mentale.

De plus, on vient de remarquer qu'il n'y a pas vérité uniquement à l'égard de ce qui existe *in rerum natura*. Que sera la vérité de cette proposition : Le néant n'est rien; à quel *en soi* ressemblera-t-elle? Et

que deviennent, quant à leur vérité, toutes les propositions de la logique? Que deviennent les vérités scientifiques elles-mêmes, pour autant qu'elles engagent l'universel, qui n'a pas d'existence *a parte rei?*

Enfin, s'il s'agit non de vérités particulières, mais de l'affirmation générale de la vérité, dire : Le vrai est, sera-ce impliquer une critériologie complète, et se dispenser ainsi de l'établir? Confondra-t-on le sceptique pur avec l'idéaliste?

Il faut donc rétrograder et mieux comprendre. Autre chose est la vérité de la connaissance, autre chose est son objectivité. L'une est fondée sur l'autre, et c'est ce fondement que nie à tort le subjectiviste; mais l'une, formellement, n'est pas l'autre.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Biographies.

Acta Sanctorum, mars, t. I, p. 655-747. Venise, 1735. — Cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, 1880.

A. Touron, *La Vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1737.

K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1858-59, 3 vol.

J. Didiot, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1874. — 2e édit. remaniée, Lille, 1894.

J. V. de Groot, *Het leven van den h. Thomas van Aquino*, Utrecht, 1882. — 2e éd. revue [1907]. (Une traduction française de cette bonne biographie paraîtra prochainement.)

Éditions.

Opera omnia, Romae, apud haeredes Antonii Bladi et Joannis Osinarini, 1570 1571, 18 vol. in-fol.

(Édition préparée par ordre et sous le patronage de S. Pie V, par Vinc. Justiniani, Maître Général de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Thomas Manriquez, maître du sacré Palais, et plusieurs autres théologiens de l'Ordre.)

— Venetiis, apud Dominicum Nicolinum, 1594-1598, 18 vol. in-fol. (Reproduit l'édition de Rome.)

— Antwerpiae (Coloniae), apud Jo. Keerbergium, 1612, 18 vol. in-fol. (Par les soins de Cosme Morelles, O. P.).

— Parisiis, sumptibus Societatis Bibliopolarum, 1660; 23 vol. in-fol. (Par les soins de Nicolai, O. P.)

— Venetiis, apud Joseph Bettinelli, 1745. Ed. De Rubeis, avec dissertations critiques, 28 vol. in-4°.

— Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1852-73, 25 vol. in-4°.

— Paris, L. Vivès, 1872-1880; (Ed. Fretté et Maré), 34 vol. in-4°.

— Romae, jussu impensaque Leonis XIII edita. 1882 ss. 12 vol. parus.

Principaux commentaires.

J. Capreolus, O. P., *Defensiones theologiae divi Thomae*, Venise, 1483. — Éd. Paban-Pègues, Tours, 1899-1908.

Th. de Vio, card. Cajetan, O. P., *Commentaria in Summam theologicam*

S. Thomae Aquinatis, Lyon, 1540-1541. (Reproduit dans beaucoup d'éditions de S. Thomas, notamment dans l'édition Léonine, Rome.)

Fr. Silvester, O. P., *In libros S. Thomae de Aquino « Contra gentes » commentaria,* Paris, 1552. (Reproduit dans la plupart des grandes éditions de S. Thomas.)

B. de Medina, O. P., *In primam Secundae Summae S. Thomae,* Salamanque, 1577.

— *In tertiam partem a quaestione prima ad LX,* Salamanque, 1578.

Dom. Bañez, O. P., *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris,* Salamanque, 1584-1588.

— *Scholastica commentaria in Secundam Secundae angelici doctoris...,* Salamanque, 1584-1594.

S. Capponi, O. P., *Elucidationes formales in Summan theologicam S. Thomae de Aquino,* Venise, 1588.

Jer. Medices, *Summae theologiae S. Thomae Aquinatis doctoris angelici formalis explicatio...,* Venise, 1614-1621.

Fr. Tolet, S. J., *In Summam theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio,* Rome, 1869-1870.

Fr. Suarez, S. J., *Commentaria et disputationes in... Summam divi Thomae...,* Lyon-Cologne, 1594-1655.

G. Vasquez, S. J., *Commentarius et disputationes in Summam S. Thomae,* Lyon, 1631.

Fr. Sylvius, *Commentaria in Summam theologicam S. Thomae,* Douai, 1620-1631.

Jean de S. Thomas, O. P., *Philosophia,* Madrid, 1648.

— *Theologia,* Madrid-Lyon, 1663.

J. B. Gonet, O. P., *Clypeus theologiae thomisticae, contra novos ejus impugnatores,* Bordeaux, 1659-1669.

Salmanticenses, Ord. Carm., *Cursus Theologicus,* Salamanque, Lyon, Madrid, 1631-1712.

Fr. Satolli, *In Summan theologicam divi Thomae Aquinatis praelectiones,* Rome, 1884-1888.

L. A. Paquet, *Disputationes theologicae seu Commentaria in Summam theologicam S. Thomae,* Québec, 1893-1903.

L. Janssens, O. S. B., *Summa theologica ad modum Commentarii in Aquinatis Summam,* Fribourg-en-B., 1899 sv.

H. Buonpensiere, O. P., *Commentaria in Iª P. Summa theologicae S. Thomae Aquinatis,* Rome, 1902 sv.

Th. M. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la* Somme théologique *de S. Thomas d'Aquin,* Toulouse, 1906 sv.

Études critiques.

J. de Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna...,* Paris, 1653.

— *Veneranda Romanae ecclesiae circa simoniam traditio.* Observ. 8, Paris, 1675.

N. Alexandre, O. P., *Summa S. Thomae vindicata,* Paris, 1675. — Étude reprise et complétée dans *Historia ecclesiastica,* t. VIII, p. 306-322, Venise, 1774.

— *Dissertationes historicae et criticae quibus officium venerabilis sacramenti S. Thomae vindicatur contra Henschenii et Papebrochii conjec-*

turas, deinde titulus praeceptoris S. Thomae ex elogio Alexandri Halensis expungitur contra popularem opinionem; acc. panegyricus Angelico Doctori dictus, Paris, 1680. — Réimprimé dans *Historia ecclesiastica, loc. cit.*, p. 559-573.

J. ECHARD, O. P., *Sancti Thomae Summa suo auctori vindicata sive de V. F. Vincentii Bellovacensis scriptis dissertatio*, Paris, 1708.

J. ECHARD, O. P., *Scriptores ordinis Praedicatorum, S. Thomas de Aquino*, I, p. 271-347, Paris, 1719.

J. B. M. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae*, Venise, 1750.

ALOYS. GALEA, O. P., *De fontibus quorumdam opusculorum S. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, dissertatio;* dans *Vessillo di S. Tommaso* (1880) et dans *Divus Thomas* (1880-1884).

U. CHEVALIER, *Catalogue critique des œuvres de S. Thomas d'Aquin*, Romans, 1886.

P. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*. Fribourg (Suisse), 1899, 2e éd. Louvain, 1909-1910.

— *Les titres doctoraux de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, t. XVII, (1909), p. 597-608.

— *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, t. XVII-XVIII (1909-1910). (Ces études seront prochainement réunies en volume.)

Monographies doctrinales.

B. ANTONIADES, *Die Staatslehre des Thomas von Aquino*, Leipzig, 1890.

M. ASIN Y PALACIOS, *El averroismo teólogico de S. Tomas de Aquino*. (Extrait de l'*Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*), Saragosse, 1904.

J.-J. BAUMANN, *Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino*, Leipzig, 1909.

J.-C. BARRET, *Etudes philosophiques sur Dieu et la création d'après la « Somme » de S. Thomas d'Aquin « Contra gentes »*, Paris, 1848.

RÉG. BEAUDOIN, O. P., *De la prémotion physique selon S. Thomas*, dans *Annales du Monde religieux*, III, (1879).

J.-J. BERTHIER, O. P., *L'Étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg (Suisse), 1893; 2e éd., Paris [1905].

C. BONACINA, *Dottrina di S. Tomaso d'Aquino sul concorso generale di Dio nell' azione creata*, Milan, 1889.

R. DE LA BOUILLERIE, *L'homme, sa nature, ses facultés et sa fin, d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1880.

F. BOULAS, *S. Thomae de Regimine principum doctrina*, Bar-le-Duc, 1880.

L.-C. BOURQUARD, *Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas d'Aquin*, Angers, 1877.

N. CACHEUX, *De la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1858.

A. CAPPELLAZZI, *La dottrina di S. Tommaso sulla conoscenza che Dio ha delle cose*, studio, Parme, 1893.

— *La persona nella dottrina di S. Tommaso d'Aquino*, studi, Sienne, 1899.

J.-E. COMBES, *La psychologie de S. Thomas d'Aquin*, Montpellier, 1860.

J.-M. CORNOLDI, S. J., *Della pluralità delle forme secondo i principii filosofici di San Tommaso d'Aquino*, Bologne, 1877.

— *La filosofia scolastica speculativa di San Tommaso d'Aquino*, Bologne, 1881.
— *Dei principii fisico razionali secondo S. Tommaso*, Commentario dell' opusculo, *De principiis naturae*, Bologne, 1881.
— *Antitesi della dottrina di S. Tommaso con quella di Rosmini*, Prato, 1882.
— *Quale secondo S. Tommaso sia la concordia della mozione divina colla libertà umana*, Rome, 1890.
— *Sistema fisico di S. Tommaso*, dans *Civiltà cattolica* (1891-1892).
M. Couailhac, *Doctrinam de idaeis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatricem a Juvenali Annaniensi sec. 17 philosopho...*, Paris, 1897.
Ed. Crahay, *La politique de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1897.
H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille, 1907.
D. Delaunay, *Sancti Thomae de origine idearum doctrina qualis quum ab ipso proposita, tum a Liberatore defensa fuit, breviter recensetur et dijudicatur*, Rennes, 1876.
J. Delitzsch, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquino kritisch dargestellt*, Leipzig, 1870.
S. Deploige, *S. Thomas et la question juive*, Louvain, 1897.
M. De Wulf, *Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas*, Louvain, 1895.
E. Domet de Vorges, *La perception et la psychologie thomiste*, Paris, 1892.
A. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae seu responsio ad Schneemann aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores*, Paris-Louvain, 1886.
— *Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis de praemotione physica seu responsio ad... V. Frins.*, Louvain, 1895.
T. Dupont, *La prédétermination physique et la doctrine de S. Thomas*, dans *Revue catholique* (Louvain), t. LIII-LIV (1882-1883).
Th. Esser, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung*, Münster, 1895.
A. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, Halle, 1886.
— *Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten*, Berlin, 1901.
G. Feldner, *Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe*, Graz, 1889.
— *Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen, Wesen*, Graz, 1890.
C. M. Ferré, *Saint Thomas of Aquin and Ideology*, Londres, 1875, Trad. franc., Paris, 1876.
C. Fontaine, *De la sensation et de la pensée selon S. Thomas*, Louvain, 1885.
V. Frins, S. J., *S. Thomae Aquinatis O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera, seu S. Thomas praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius, responsio ad... A. M. Dummermuth*, Paris, 1893.
J. Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt*, Leipzig, 1890.
J. Gardair, *Corps et âme. Essais sur la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1892.
— *Philosophie de S. Thomas : Les passions et la volonté*, Paris, 1892.

— *Philosophie de S. Thomas : La connaissance*, Paris, 1895.
— — *La nature humaine*, Paris, 1896.

A. Gardeil, O. P., *L'évolutionnisme et les principes de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, III-IV (1895-1896.)

H. Gayraud, *Thomisme et Molinisme*, Paris-Toulouse, 1889.
— *Providence et libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Toulouse, 1892.
— *S. Thomas et le prédéterminisme*, Paris, 1895.

L. G. A. Getino, O. P., *El Averroismo teólogico de Santo Tomás de Aquino*, Vergara, 1906.

M. Glossner, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, ein Beitrag zum philosophischen Verständnis der Materie*, Paderborn, 1888.

Z. Gonzalez, *Estudios sobre la filosofía de S. Tomás*, Manille, 1864 ; 2e éd. Madrid, 1886.

M. Grabmann, *Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee*, Paderborn, 1899.

H. Guillermin, O. P., *S. Thomas et le prédéterminisme*, dans *Revue thomiste*, III-IV (1895-1896).

J. Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur Jüdischen Literatur* (Avicebron und Maimonides). Gœttingue, 1891.

G. F. von Hertling, *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin*, Munich, 1904.

Seb. Huber, *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas von Aquino, ein historisch-kritische Vergleich*. Freising, 1893.

Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858.

N. Kaufmann, *Der Beweis des hl. Thomas von Aquin für die Existenz eines transcendenten « Ersten Bewegers » der Welt, eine Widerlegung des modernen Materialismus*, Lucerne, 1882.
— *Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin*, Lucerne, 1892.

Knauer, *Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie*, Vienne, 1885.

E. Lecoultre, *La Doctrine de Dieu d'après Aristote et S. Thomas d'Aquin*, Lausanne, 1877.
— *Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de S. Thomas d'Aquin*, Lausanne, 1883.

V. Lipperheide, *Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre*, Munich, 1890.

J. A. Manser, *Possibilitas praemotionis physicae in actibus liberis naturalibus juxta mentem divi Aquinatis*, Fribourg (Suisse), 1896.

V. Marchese, O. P., *Delle benemerenze di S. Tommaso d'Aquino verso li arte belli*, Gênes, 1874. — Trad. franç. par Biolley, O. P., *S. Thomas d'Aquin et les beaux-arts*, Louvain, 1874.

C. F. Maréchal, *De legis natura et partibus secundum divum Thomam Aquinatem*, Lyon, 1854.

V. Maumus, O. P., *S. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*, Paris, 1889.

J. Mausbach, *Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, Paderborn, 1888.

W. Molsdorf, *Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquino*, Leipzig, 1892.

D. Nys, *La notion de temps d'après les principes de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1888.

S. Olivieri, *Tractatus de ideologia ex operibus divi Thomae Aquinatis depromptus*, Gênes, 1890.

C. Piat, *Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas*, Paris, 1890.

F. Palermo, *San Tommaso, Aristotile e Dante, ovvero della prima Filosofia italiana*, Firenze, 1869.
H. G. Plassmann, *Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Bescheidenheit und Demuth*, Paderborn, 1858.
H. Ramière, S. J., *L'accord de la philosophie de S. Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps*, Paris, 1858.
W. Redepening, *Ueber den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquin*, Iena, 1875.
Th. de Régnon, S. J., *Métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*, Paris, 1885; 2e éd. 1906.
A. Rietter, *Die Moral des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1858.
Al. Rittler, *Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1888.
G. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles erklärt*, Cologne, 1898.
P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908.
F. Schaub, *Die Eigenthumslehre nach Thomas und dem modernen Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen*, Fribourg-en-B., 1898.
M. Schneider, *Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntnis Gottes nach der Lehre der hl. Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1882.
— *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1884-1886.
L. Schuetz, *Thomas-lexicon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämmtl. Werken des hl. Thomas von Aquino Vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftliche Aussprüche*, Paderborn, 1881; 2e éd. 1895.
M. B. Schwalm, O. P., *La propriété d'après la philosophie de S. Thomas*, dans *Revue Thomiste*, III (1895).
A. D. Sertillanges, O. P., *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, dans *Revue Thomiste*, VI (1898).
— *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1904; 2e éd., 1906.
A. Stöckl, *Die Thomistische Lehre von Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, dans *Katholik*, 1883.
N. Thoemes, *Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas politicas sociales, commentatio literaria et critica*, I, Berlin, 1875.
S. Talamo, *L'Aristotelismo della scolastica*, Napoli, 1873.
J. M. A. Vacant, *Études comparées sur la philosophie de S. Thomas et sur celle de Duns Scot*. Paris-Lyon, 1891.
— *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme S. Thomas d'Aquin?* dans *Revue du clergé français*, 1897.
P. Vallet, *L'idée du beau dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1883; 2e éd., 1887.
J. Walker, *Essay on the Origin of Knowledge according of the Philosophy of S. Thomas*, Londres, 1858.
T. Walter, *Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino und der Sozialismus*, Fribourg-en-B., 1895.
S. Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquino auf seinem Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa contra Gentiles*, Fribourg-en-B., 1902.
H. Weertz, *Die Gotteslehre der Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, Bonn, 1908.

M. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (ibn Gebirol), Münster, 1900.

T. M. Zigliara, O. P., *Osservazioni su alcune interpretazioni di G. C. Ubaghs sull' ideologia di San Tommaso d'Aquino*, Viterbe, 1870.

— *Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, Rome, 1874. (Trad. française par Murgue : *Œuvres philosophiques*, Paris-Lyon, 1883.)

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE IV

LA NATURE

CHAPITRE PREMIER

LES PRINCIPES DE LA NATURE

CHAPITRE II

L'INFINI DANS LA NATURE

CHAPITRE III

LA CONTINGENCE DANS LA NATURE

LIVRE V

LA VIE ET LA PENSÉE

CHAPITRE PREMIER

LA VIE

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

CHAPITRE IV

L'INTELLIGENCE

LIVRE VI

LE VOULOIR ET L'ACTION

CHAPITRE PREMIER

DE L'APPÉTIT EN GÉNÉRAL

CHAPITRE II

LA VOLONTÉ

CHAPITRE III

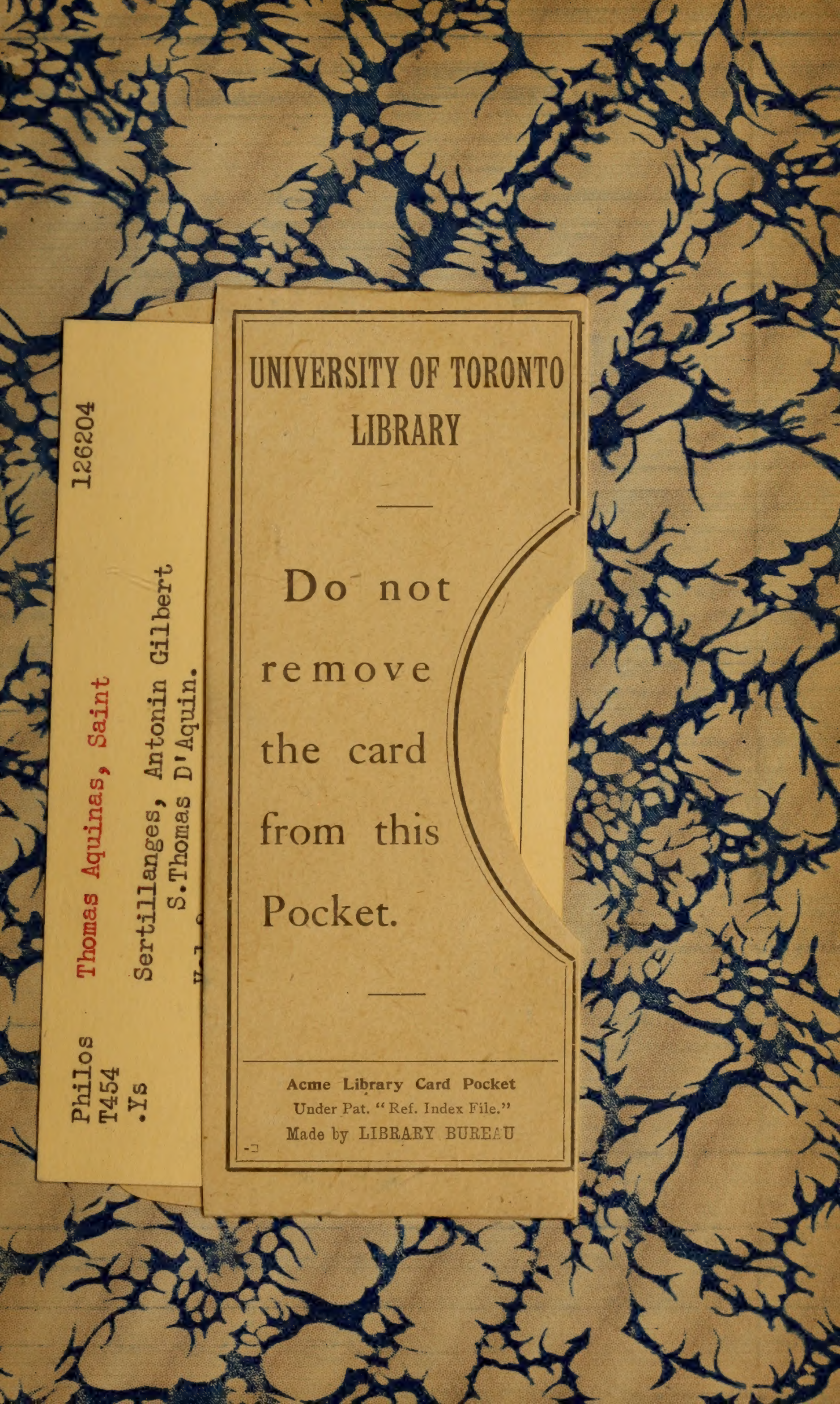
LE LIBRE ARBITRE

CHAPITRE IV

L'ACTION HUMAINE

L'AVENIR DU THOMISME




UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU
126204
Philos
T454
.Ys
Thomas Aquinas, Saint
Sertillanges, Antonin Gilbert
S.Thomas D'Aquin.

